الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

دار الأمان
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

نعم ولا

الفكر المنفتح عند ابن عربي

محمد المصباحي

مقاربات فكرية

نعم ولا

الفكر المنفتح عند ابن عربي

مكتبة التنوير

نعم ولا

الفكر المنفتح عند ابن عربي

محمد المصباحي

الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
دار الأمان
الرباط

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م

ردمك 978-614-01-0167-8

دار الأمان
الرباط

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: 21676179 213+

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (1-961+)

ص.ب: 5574-13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان

فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)

الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)

إهداء

إلى حليمة ونعمة

المحتويات

الباب الثالث

الرؤية، المكان، المرأة

الباب الرابع

تداخل الوحدة والوجود والحرية

الملاحق

مقدمة بمثابة خاتمة

كانت الفلسفة بالنسبة للشيخ الأكبر كالممنوعة كشفاً، ولكنه مع ذلك كان يمد عينيه (الخيال والعقل) إليها خلسة. كانت الفلسفة بالنسبة إليه كالمرأة المحصَّنَة، رؤيتها مذمومة في نظر العوام، محمودة في تصور أهل الشهود. مارس ابن عربي إذن "الرؤية المعصومة" من موانع الشريعة، ومحاذير العقل، لكي يجعل من تفكيره ملتقَى بحرين متقابلين: بحر الفلسفة وبحر التصوف، مع أخذه بعين الاعتبار برزخ الشريعة. فكان صُنعه هذا غير مألوف بالنسبة لأهل النظر وأهل الكشف وأهل الشريعة جميعاً. لم تكن هذه الفرادة النادرة نتيجة رفضٍ وتَنَطُّعٍ لهذه الفضاءات، وإنما كانت ثمرة جمعٍ بينها. وهذا ما كان يغيظ البعض من أهالي هذه الفضاءات الثلاثة، ويثير البعض الآخر إثارة إعجاب وانبهار. نعم، أحيانا كان الجمع طرحاً، وكان ضرباً أحيانا كثيرة. فقد عدّل به وانتقد، ولكنه أغنى به وتجاوز. كان يقتبس المفهوم أو الرؤية من الفلسفة أو الشريعة أو العرفان السابق عليه، ولكنه كان يحوّله ويحوّره إلى درجة الانقلاب إلى ضده. ولن يخطئ المرء رؤية علامات الضرب الكثيرة في متنه، فقد كان يحلو له أن يردد أن العالم كله «خيال في خيال»، وأن المعرفة «حجاب في حجاب». ولم يكن هذا "الضرب" المثير للجدل، السبب الوحيد لتطرّفه وخروجه عن المألوف، بل كان الجمع أخطر منه، لأن الجمع بين المتقابلين، ضدين كانا أو متناقضين، كجمعه بين الممكن والمحال، بين المادة والروح، بين الدنيا والآخرة، بين الشريعة والفلسفة، بين العقل والخيال، بين علوم الأوائل وعلوم الأسرار، بين الديانات المتقابلة... يقذف بالفكر خارج مجراه الطبيعي باحثا في ظاهر هذه التقابلات الوجودية والمعرفية عما يُوَحِّدها في باطنها. كانت كلمة السر في كل تفكيره الصوفي نسف الحدود، وتفكيك الجدران الاصطناعية بين المقامات والمنازل والتجليات والمفاهيم والعلوم. ولئن كان إدراك الوحدة وراء التعدد، والهوية وراء الاختلاف، أحد مرامي رياضته الصوفية، فإن إثارة الاختلاف واستحداث المغايرة والمقابلة كان أحد ممارساته المفضلة. فالوحدة التي لا اختلاف فيها، لا يُعَوّل عليها، ولكن أيضا الاختلاف الذي لا تسري فيه الوحدة، عدم في

عدم. فتشقيق واستحداث الاختلافات بين التجليات والحُجُب والحضرات والبرازخ والصور والموجودات والعلوم والمقامات والأحوال... إلى حد الهذيان، لم يكن يُنسيه البحث عمّا يجمعها. "فالنهر" الهيراقليطي لم يكن له معنى بدون "الواحد" البارميندي.

لقد أبحرتُ بهذه المقالات، التي يضمها هذا المجموع، في بحر مناراته كثيرة، ومراسيه مفقودة. فكانت هذه الأسفار لا تصميم لها، ولا بوصلة تقودها، اللهم إلا الرغبة في حصول اللقاء الصعب بين التصوف والفلسفة. إنها مغامرة صعبة في فكر تتساوى فيه الأطراف والمركز، وتجتمع فيه الوحدة في قلب التعدد، والثبات في مجرى الصيرورة، والتنزيه في أوج التشبيه، والزمن في محيط الأزل، وكأن فكره مرآة تعكس كل مرايا الكون، وكل شرائع السماء والأرض، بطريقة أصيلة تند عن الضبط. ولعل السبب في هذا الطابع الدائري والمتقلب لفكر ابن عربي هو أن عالمه نابع من حدس وحدة الوجود.

أما العبارة التي تكسي هذا الفكر، فتطاوعه في تقلبه وجموحه، جامعةً بين الاستدلال والجدل، متنقلة بين البداهة والإشكال، مترددة بين الظاهر والباطن؛ عبارة يتداخل فيها الشعر بالنثر، والبرهنة بالحكي، والفلسفة بالأساطير، والعلم بالطّلسمات؛ عبارة تَطْلبُ منك أن تفتح قلبك لها لينساب مع انسيابها في سيرورة دائمة من فكرة إلى أخرى، ومن عشق إلى آخر، ومن لبس إلى آخر، سيرورة لا منطق لها، سوى منطق تدفق الألفاظ والمعاني من القلب مباشرة.

لقد أبى قلبُ الشيخ الأكبر أن يتقيد بلَيْلَى واحدة تستولي صورتها عليه طول العمر، فكان فكره لا مركز له، ولا نقطة جاذبية واحدة ثابتة فيه تجعلك تنطلق منها لاستجماع خيوط أفكاره وتلميحاته. وما ذلك إلا لأن فكره مشروع مفتوح، مراكزه هي هوامشه، وعمقه هو سطحه، فلا هوية ثابتة له، ولا صورة راسخة لا تفارقه. فالتقلب والحيرة هما باب العلم والعرفان، ومَن لم يذق متعة الحيرة ولذة التقلب لا قلب له. ومَن لا قلبَ له لا يعوّل عليه.

بعد كل هذا، هل من «الأدب» أن نبحث عن سبب لهذا الطابع المتموّج والمتقلب لفكر ابن عربي؟ إذا لم يكن بدّ من ذلك، فلنقل إن السبب في ذلك يعود إلى أن هذا الفكر منسوج من صوف الخيال. شَكّل منه الشيخ الأكبر عوالم من الصور والظلال، وحضرات من الحُجُب والتجليات، وآفاقاً من الرؤى

والأحــــلام، ومنازل من الرموز والتأويلات. إنه عالم حكائي تأويلي، الخيالات فيه طريق للعبور نحو الحقائق، والعبارة فيه تخرج عن مجراها الطبيعي والاصطلاحي نحو مجاري الاستعارات والشطحات والإشراقات العرفانية.

في حــــضرة الفكر الأكبري كل شيء ممكن، كل مقام يطلب قولا يناسبه أو يقابله. فقد يُعرّف الإنسان بالفكر، فيربطه بعالم الجبر والضرورة؛ لكنه قد يخاطَب بوصــــفه أحقّ كائن بحضرة الخيال من أي كائنٍ آخر، من أجل منحه حرية أوسع، وتقلباً أسرع، وقدرة على الإبداع والتأثير على الأشياء والصيرورات.

ونعترف بأن الحديث عن ومع ابن عربــــي محفوف بالمخاطر، ليس فقط لأن النظـــر إلى وفي قـــوله بعين العقل هو نظر إليه من وراء حجاب، ولكن أيضا لأن قـــضاياه يصعب حصرها، وضبط إيقاعها، مما يجعل الوقوف على استراتيجية هذا القـــول أمرا في غاية العواصة. وقد يقول قائل إن مكمن الصعوبة فيه تعود إلى أن أصـــل هـــذا القول تجربة ذاتية، ومَن لا يختبرها من الداخل لا يستطيع النفاذ إليها والتعـــبير عنها. إذن، فلنُجرِّب! لعلّنا نثبت أن هذا التحذير هو مجرد حيلة خطابية لاجتذاب أهل الفكر والوجدان لهذا الجنس المدهش من القول البشري، الذي يبدو في ظاهره مضادا للفلسفة، لكنه يختزن في باطنه كل الفلسفات الممكنة.

نبذة عن حياة ابن عربي

محيى الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن العربي الحاتمي الطائي، المعروف "بالشيخ الأكبر"، ولد في مورسية بالجنوب الشرقي للأندلس في 17 رمضان سنة 560 (28 يوليو سنة 1165م). وفي الثامنة من عمره، انتقل مع أسرته إلى إشبيلية، بعد دخول الموحدين مرسية سنة 1172/567. وفي هذه العاصمة الثقافية للأندلس زمن الموحدين تلقّى تعليمه وتربيته الروحية. وقد ولد ابن عربي في أسرة جمعت بين النبل الاجتماعي والصدارة السياسية، والتقوى الأخلاقية، والورع الديني من جهتي الأم والأب معاً، حيث اشتهر أخواله وأعمامه بالورع والزهد والوفاء للطريق. كان أبوه محمد وعمّه عبد الله فقيهين ومحدّثين. عمل أبوه في خدمة أمير مدينتي مورسية وبلنسية. وبحكم مكانة أسرته تقلد محيي الدين مبكرا وظيفة كاتب لدى أمير إشبيلية. وكان أول زواجه من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمن البجائي، التي كان أحد أخوالها حاكما لمدينة تلمسان بالجزائر. و لم يمنعه انغماره في عالم التأمل والتجربة الصوفية من أن تكون له علاقات اجتماعية وسياسية متنوعة. حيث نسج صلات جيدة مع عدة ملوك وأمراء وحكام في المغرب والمشرق، إلى درجة أن صار أحد الأمراء في المشرق من المتخصصين في أعماله.

وبالرغم من أنه نذر حياته للدراسة والكتابة، فقد كانت له حياة اجتماعية وسياسية غنية تميزت بعلاقاته الطيبة مع كثير من ملوك وأمراء العالم الإسلامي؛ كما تميزت حياته بالرحلة والسفر. وقد لعبت رؤاه، التي يراها في أحلامه، دور المحرك والموجه لأسفاره. غادر الأندلس لأول مرة في الثلاثينات من عمره سنة 590 /1193 قاصدا المغرب. وبسبب رؤيا رآها في مراكش هاجر الغرب الإسلامي نحو المشرق بصفة نهائية سنة 1202/599، حيث بقي هنالك لمدة 40 سنة، وهو ما يشكل نصف عمره الثاني. وبعد أن زار زيارة سريعة كلا من مصر وفلسطين، توجه نحو مكة التي مكث فيها لمدة سنتين، من 1202 إلى 1204. وفي هذه المدينة المقدسة، التي يعتبرها مركز العالم، التقى بشيخ إيراني كبير مشهود له بطاقة

روحانية عالية وعمق معرفي لا نظير له، كما مكنه هذا اللقاء من التعرف على أخت هذا الشيخ، التي تضاهيه معرفةً وتقوى، وعلى ابنتها نظام، التي اعتقد أنها تلقت من الله ثلاث مواهب: الجمال والمعرفة والحكمة، التي من أجلها نظم ديوانه الخالد **ترجمان الأشواق**، الذي يعتبر من بين روائع الأدب الصوفي، بل من روائع الشعر العالمي. بعد أن غادر مكة نجده يقوم برحلات لمعظم البلدان الإسلامية: حيث حل بالموصل سنة 1204، فالتقى بالصوفي الكبير علي بن عبد الله الجامي الذي تلقى منه خرقة الخِضر، ثم انتقل منها سنة 1206 إلى القاهرة حيث تعرف على جماعة من صوفية الأندلس. غير أن مقامه بالقاهرة كاد أن يودي بحياته. فرجع إلى مكة من جديد سنة 1210، ومنها توجه إلى قونية في تركيا فاستقبله سلطانها بحفاوة بالغة. وبعد سنة ذهب إلى بغداد. لكنه بعد أن وصل من العمر 60 عاما، أي سنة 1223/620، استقر نهائيا في دمشق و لم يغادرها إلا لأداء مناسك الحج. وتوفي ليلة الجمعة 28 ربيع الثاني من سنة 14/638 نوفمبر 1240.

تكوينه:

حظي ابن عربي بتعليم ممتاز في العلوم الشرعية، علوم القرآن والحديث واللغة والشعر الآداب والتاريخ، وفي علوم الأوائل؛ كما حظي من الناحية الروحية بتكوين عال، لعبت فيه أسرته دوراً كبيراً، سواء من ناحية أمه أو أبيه أو عمه. وقد دخل الطريقة في سن مبكرة، أي قبل سنة 1184/580 تشهد عليها مقابلته الشهيرة مع ابن رشد التي حكاها في **الفتوحات المكية**. اعتزل لمدة تسعة أشهر تحت إشراف أبي جعفر العوراني، لتتجه بعد ذلك همته نحو تعميق معارفه الميتافيزيقية والروحية، والقيام بلقاءات مع كبار شيوخ الصوفية في زمانه لكي يأخذ عنهم ضروب السلوك الصوفي: ككيفية تلقّي الإلهامات والاتصال بأرواح الموتى، ومحاسبة الضمير ومحاسبة الخواطر كل في اختصاصه. وكان من شيوخه يوسف القيسي، تلميذ أبو مدين، وأبو الحجاج يوسف الشوباربولي، ولكن صلته مع شيخه أبي العباس العريبي كانت هي الأقوى تأثيرا في حياته الروحية. وقد عُرف عن ابن عربي حرصه على ذكر شيوخه والتعريف بالأمور التي أخذها عنهم. ففي إجازته للأمير الأيوبي مظفر الدين موسى أشار إلى تسعين عالما في العلوم الشرعية ممن نهل من علمهم بطريق مباشر أو غير مباشر. لقد نذر حياته كلها

للبحث والتحصيل والكشف والمشاهدة. وكان طموحه لا حد ولا منتهى له. طاف بكل العلوم الدينية والوضعية، وكل المناهج والطرق العقلية واللاعقلية. لم يشأ أن يقف عند مذهب أو فكرة بعينها لا يبرح عنها، بل كان دائم التنقل والرحلة بين الأفكار والثقافات والأوطان والأمكنة. لكنه سرعان ما ترك المشايخ واعتزل الناس وخلا إلى المقابر للتأمل المباشر. وقد اهتم ابن عربي بتقديم إفادات عن حياته الشخصية والعلمية والعرفانية، وكان يقدمها في الغالب في إطار من الكرامات والرؤى والكشوف والمشاهدات.

أعماله:

يعتبر إنتاجه في حد ذاته معجزة أدبية وفكرية سواء من ناحية الكم أو الكيف. وقد أحصى عثمان أمين في كتابه عن مؤلفات ابن عربي 700 كتاب ومقالة وديوان، من بينها 400 عمل موجود ومعروف في مختلف المكتبات الكبرى. وكتاب **الفتوحات المكية** وحده يملأ 2631 صفحة من طبعة بيروت الَتي يمكن أن تصرف إلى عشرات الكتب. وما طبع من مؤلفاته يناهز الخمسين رسالة وكتابا. وقد استوعب إنتاجه منظومة العلوم الإسلامية ومنظومة علوم الأوائل من اليونان وغيرهم، ومنظومة العلوم الباطنية، حيث كان يطوف في كتابه الفتوحات بجميع العلوم والمباحث النظرية والعملية، الإسلامية وغير الإسلامية، كما يتطرق لمختلف المنازل والمقامات والأحوال الصوفية، ويخوض في تحليل مراتب الملائكة، وطبائع الجن، ورمزية الحروف، وحقيقة عالم البرزخ الذي يفصل بين عالمي الموت والحشر، وطبيعة وزمن ومجريات عالم الجنة والنار الخ.

أهم أعماله **الفتوحات المكية، وفصوص الحكم، وكتاب التجليات. والفتوحات المكية** وحده يشكل دائرة معارف شاملة للعلوم الإسلامية، والعلوم الباطنية، والعلوم العقلية. وهو نفسه كان شديد العناية بذكر وتفصيل وفهرسة الموضوعات التي يتطرق إليها، والتي قد تكون غير قابلة للحصر بكيفية دقيقة. لقد كتب في كل شيء، ومع ذلك كان يقول بأن ما يكتبه هو نقطة في بحر مما عنده. وقد كان ينسب كتاباته إلى إلهامات وفتوحات وتجليات ومشاهدات يتلقاها من خارج ذاته. فما كان يكتبه لم يكن نتيجة «تعمّل ولا استشراف ولا طلب»، ولا نتيجة «درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة»، وإنما كان ثمرة تلقّي وقبول لإلهام

مـــن الله مباشـــرة. إن هـــذه المعرفة، كما كان يقول، هي من نوع معرفة الأنبياء والأولياء. ولما كانت هذه المعرفة مباشرة فهي تتصل بالذوات مباشرة، لا بأعراضها ولـــواحقها. إن هـــذه المعـــرفة، أو العـــرفان، الذي هو كشف للحجب وتجلي للمـــستورات، يـــتم بالخـــيال وفي الخيال، وأحيانا بالحس من حيث هو خيال، لا بالعقـــل. وهذا يعني أن هذه الرؤى هي عبارة عن صور واستعارات ورموز، الأمر الذي يتطلب تأويلها وتعبيرها. من أجل هذا تميز فكره بكونه فكراً رؤيويا-تأويليا، صوريا-خياليا في إطار من المكابدة التي يتلاشى في فضائها تقابل الذات والموضوع. إنـــه علـــم لَدُنـــي، ومـــع ذلك فهو منفتح على العلوم العقلية والمباحث الشرعية والباطنية. إلا أن القرآن والسنة والآثار النقلية المختلفة كانت تشكل منطلق تفكيره وتجربته، كما كان التأويل آلته في بناء قوله الخاص في كل الاتجاهات بدون حسيب أو رقـــيب. وكـــتاب **الفتوحات المكية** - الذي جمع في صياغته بين حُسن العبارة ورقتها وانسيابها ورمزيتها اللامعة، كما ألّف بين المضمون الفلسفي الرفيع والرؤيا الميتافيـــزيقية النافذة وقوة الإقناع الهائلة _ ضم كل الموضوعات والاهتمامات التي تنتشر في كتبه ورسائله الأخرى.

فكره:

1. **تعـــدد وتحـــول:** من الصعب إعطاء صورة منسجمة ومتكاملة عن فكره لعدة أســـباب. أولا لأن متـــنه ضخم ومترامي الأطراف بكتبه وعلومه وموضوعاته ورهاناته، فلا يستطيع الإنسان في عمر واحد أن يحيط به إحاطة دقيقة وشاملة. وثانـــيا لأنـــه يصعب التمييز في كتبه بين الحقيقي والمنحول. وثالثا لأن معظم كتـــبه لم تَعرف طريقها إلى النشر. ورابعا لأن ما نشر منها ليس محققا تحقيقا علميا. وأخيرا لأن فكره يأبى الخضوع لضرورات النسق والانسجام. فقد كان التـــناقض، لا عدمه، هو الذي يحرِّك تفكيره وتجاربه، فلا يتحرج في أن يثبت الفكرة وضدها، أو ينتقل من مذهب إلى مقابله، ومن سجل فكري إلى آخر، ومن جنس للكتابة إلى جنس آخر، غير عابئ بضرورة الانضباط لقواعد العقل. فلـــو نظرت إليه نظرة استدلالية عقلية لوجدته يثبت الوحدة في قلب التعدد، والثـــبات في مجرى الصيرورة، والتنـــزيه في أوج التشبيه، ووحدة الوجود في صلب التعدد، والخلق في عز القدم، ويدافع عن أفضلية الإسلام في خضم القول

بتساوي الأديان والمعتقدات الخ. وإذا نظرت إليه من زاوية المفاهيم، فإنك ستجد نفس المفهوم يلبس من المعاني ما لا تستطيع معه الإمساك به، فالبرزخ مثلا هو الخيال، وهو الإنسان الكامل، وهو العماء، وهو عالم الماهيات والأعيان الثابتة، هو الخالق والمخلوق، هو الفاصل والجامع، الخ. كما تتسم عبارته بالتقلب واللولبية التي تجمع بين الاستدلال والجدل، بين الظاهر والباطن، بين البداهة والرمز، وكأن فكره مرآة تعكس كل المرايا، كل المذاهب والشرائع والتجارب الروحية بطريقة خلاقة تند عن الضبط. باختصار، لا نقطة مركزية تستطيع أن تنطلق منها لاستجماع خيوط نظرياته وتجريداته، فكل نقاط مشروعه الفكري مراكز وهوامش، أو قل إن فكره لا مركز قار له.

2. **مجالات الفتوحات الروحية وبنيتها**: وبالرغم مما قلناه عن تأبِّي فكر ابن عربي عن الإذعان لانضباط النسق العقلي، فقد تجد نوعا ظاهريا من النظام الداخلي في كتابه الضخم **الفتوحات المكية**. ففي هذا الكتاب، نلاحظ أن أبوابه الـ 560 تتوزع على ستة أجزاء ينظر كل جزء منها في مجال من مجالات التصوف بشكل متناسق. فالجزء الأول ينظر في **المعارف**، والثاني في **المعاملات**، والثالث في **الأحوال**، والرابع في **المنازل**، والخامس في **المنازلات**، والسادس في **المقامات**. إنه انتقال من المعرفة إلى العمل، فإلى التجربة الروحية الصاعدة في رحلة قدسية إلى المقام الأعلى. غير أن انقسام كل جزء إلى عشرات الأبواب، وتطرُّق كل باب إلى عشرات الموضوعات، وامتلاء كل صفحة بالعديد من الأفكار غير المنتظرة والأفكار الغريبة التي لا تخطر على البال، وغير المرتبطة إلا بخيط الحكاية، إن هذا الوضع المدهش والغامض في أغلب الأحيان يَحُول بينك وبين الإمساك بخيط ناظم لهذا العمل الهائل. فالله والنبوة والولاية والشريعة والحب والخيال والوجود والوجدان والوحدة والواحد والأحدية والذات والعرفان والوصول والخلاص... والإنسان، كلها مراكز محتملة لفكر محي الدين بن عربي. ومع ذلك، فإن عالَم ابن عربي، كما قلنا، هو عالم الخيال، عالم الصور والرؤى والرموز، عالم التأويل وخروج الأعداد والحروف والأسماء والعبارات وحتى الأشياء عن مقتضاها الطبيعي والاصطلاحي معا إلى معاني باطنية. إن معاني الحروف والأسماء والعبارات... تفيض عن أحيازها وأوطانها التي تسكن فيها، لتسمح للشعر أن يلج في النثر، والنثر في الشعر،

ويتزاوج فيها البرهان بالحكي، والفلسفة بالأساطير، والعلم بالطلسمات. إن عبارة ابن عربي تطلب منك أن تفتح خيالَك وقلبَك لتتقلب معها في صيرورة دائمة من فكرة إلى أخرى، ومن عشق إلى آخر، صيرورة لا تخضع لمنطق ولا لبرهان، وإنما لتدفق حر للمعاني في مجرى الحكاية.

3. **بين وحدة الذات وتجليات الوجود:** قد يميل المرء إلى اعتبار "وحدة الوجود" أهم مَعْلم للفكر الأكبري بحكم وجود سلسلة من الأَمَارات عليه. لكن القول "بوحدة الوجود" يقتضي بالضرورة ضده، وهو القول بالتجليات، «لأن الوحدة التي لا كثرة فيها محال». ويمكن تصنيف هذه التجليات إلى أنواع ثلاثة: وجودية ومعرفية وروحانية.

أ) **التجليات الوجودية** تنقسم بدورها إلى تجليات **ذاتية وصفاتية وفعلية**، تقابلها عوالم وحدوية ثلاث: عالم الأحدية، وعالم الوحدة، وعالم الوحدانية. **فالتجلي الذاتي**، الذي يتحقق في "عالم الأحدية"، هو تجلي الحق لنفسه بنفسه ومن نفسه، لا لغيره، ولذلك تظهر ذاته منزهة عن كل صفة واسم أو نعت ورسم أو إضافة أو علاقة؛ **والتجلي الصفاتي** هو تجلي الحق بنفسه لنفسه على مستوى أسمائه ونعوته الأزلية في عالم "الأعيان الثابتة"، الذي هو "عالم الوحدة"؛ **والتجلي الفعلي** في "عالم الوحدانية"، هو ظهور الحق بنفسه لنفسه في صور ومظاهر الموجودات الخارجية سواء كانت نوعية أو جزئية، معنوية أو حسية.

ب) **والتجليات المعرفية** هي ما ينكشف للقلب البشري من أنوار الغيب برفع الحجاب عنه. وارتباط هذه التجليات بالنور مردّه إلى كونه هو الواسطة بين الوجود والمعرفة، وارتباطها بالقلب مرجعه إلى كونه هو المرآة التي تنعكس فيها الانكشافات. وينقسم النور بدوره إلى أنواع ثلاثة: **نور الطبيعة** وهو ما يتلقاه الفكر البشري من معرفة عقلية، إثر التجليات الوجودية الفعلية؛ **ونور المعاني** وهو ماهيات الموجودات التي يسميها الشيخ الأكبر "بالأعيان الثابتة"، ويختص القلب بالتقاط مساقط أنوارها؛ وأخيرا **نور الأنوار**، وهو "السبحات المحرقة" للذات الإلهية.

ج) **التجليات الروحية** هي أفعال صعود العارف في مدارج الولاية، وهي عبارة عن أسفار وتنقلات بين عوالم ثلاثة: عالم **الأحوال** وهي الرتبة

الأولى في التجربة الروحية وهي عبارة حالات نفسية ولمحات خاطفة كالوجد والاصطلام والصحو والقبض، ورأس الأحوال الفناء؛ وعالم **المنازل** وهي ديار يأوي إليها السالك بعد طول عناء من السفر، ورأس المنازل السبقاء؛ وأخيرا عالم **المقامات** وهي غاية الرحلة الصوفية، ورأس المقامات "اليقين".

هكذا يتجلى أن الغاية من تجربة ابن عربي الصوفية هي التوحيد، لكن لا التوحيد الذي يعطل الذات الإلهية في سبيل إثبات حرية الإنسان كما فعلت المعتزلة، أو التوحيد الذي يروم إقصاء الذات الإلهية عن كثرة العالم كما فعل أهل الفيض من الفلاسفة، بل التوحيد الذي يحقق النجاة بالقرب من الحق. ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بمحق الذات، في جو مفعم بالتشبيه والتنزيه والمحبة والشوق والمكابدة والحيرة والأحزان والأفراح.

4. **الأنبياء والحقيقة المحمدية:** في أكثر الكتب إثارة للجدل في الحضارة العربية الإسلامية، وهو كتاب **فصوص الحكم**، قدم ابن عربي صيغة أخرى لنظريته في الوحدة الوجودية. فقد عرض هذه الصيغة من خلال الأنبياء المذكورين في القرآن، باعتبارهم يمثلون لحظات عرفانية معينة أو مقامات ميتافيزيقية متميزة. ومركز الثّقل في هذه النظرية الجديدة هي "الحقيقة المحمدية" التي تتجلى في ثلاث مراتب: في المرتبة الأولى تكون الحقيقة المحمدية مجالا لتجلي كل الكمال الإلهي على مستوى الوجود المطلق، كعقل، ومعقول وعاقل، وكمحب ومحبوب وحب؛ وفي المرتبة الثانية تكون الحقيقة المحمدية هي علة وجود وحفظ العالم الخارجي ومبدأ نظامه ومعقوليته وتطوره؛ وفي المرتبة الثالثة تصبح الحقيقة المحمدية الأداة الفعالة التي يحقق القرب منها تطور العارف الروحي والسير به في طريق سعادته، وذلك عن طريق النبوة والولاية. فبواسطة **النبوة** يعلن الله عن إرادته أمام الوعي البشري في صورة شريعة سماوية ذات نظام إلهي. وبواسطة **الولاية**، يُظهِر إرادتَه في شخص الولي، قمة كمال الإنسان، طالما أن الهدف الأسمى لحياته هو توحيد إرادته مع إرادة الله، وأن يكون، جسما ونفسا، مكانا للتجلي الإلهي.

5. **بين التنزيه ووحدة الوجود:** يجمع ابن عربي في رؤيته للذات الإلهية بين التوحيد والتشبيه، بين التنزيه وتوحيد الوجود دون إحساس بالحرج إزاء هذا

التعارض. فالوجود واحد، لأنه لا موجود إلا الله، ولأن الغيرة الإلهية تمنع أن يتصف بالوجود غير الله، لذلك كانت نسبة الوجود إلى الممكن محالا، وبالتالي ليس هناك كثرة وراء الأحدية. من جهة أخرى، إذا نظرتَ إليه في ذاته وجدته هو الحق غير المشروط بأي صفة ذاتية أو عرضية، أو إضافة أو فعل، وغير المحصور في أية صورة أو مقولة أو حد، إنه باختصار مطلق الوجود. ومن ثم، لا يمكن للإنسان أن يشاهد الحق لا بالحس، ولا أن يدركه بالعقل، أو يتمثله بالخيال، لأن المشاهدة والتخيل والتعقل نسبة وإضافة، وهو الغني عن العالمين. كما أن الله غني عن الدلالة عليه، إذ لو وجد العالم للدلالة عليه، لَما صحّ له الغني عنه.

لكن إذا نظرت إلى الحق من جهة أخرى لوجدته هو الخلق، فهذا الأخير ليس شيئا آخر سوى ظهور الموجود المطلق في تجليات وصور لامتناهية هي التي تشكل ما يسمى بالعالم. فالعالم ليس إلا مجلى الحق ومرآة وجوده. ومن ثم كانت الألوهية متجلية في كل شيء، لأنه لا توجد سوى حقيقة واحدة، وما عداها ليس إلا أسماء وإضافات وتجليات له. ولذلك لم يكن التنزيه والتشبيه عند ابن عربي متمانعين، فهو السميع في كل ما يسمع ومن يسمع، والبصير في كل ما يبصر ومَن يبصر. وفي هذه الحالة يصبح التشبيه تنزيها، والتجلي توحيدا، والتعدد وحدة. فالله يتجلى لعبده ليعرفه. ومن ثم، نجده يتهم المعتزلة وأصحاب التنزيه بالجهل وسوء الأدب، لأن من يكتفي بالتنزيه يكون كمن آمن ببعض الآيات وكفر ببعضها الأخرى، والحال أن الإيمان يجب أن يكون كلا لا يتجزأ. وضمن هذا "المنطق" يكون الحضور غيابا، والوجود عدما، والعدم وجودا. والذات صفاتاً. فعندما تجلى الله في الوجود الخارجي يكون قد كشف عن كنزه المخفي.

من هنا يكون ابن عربي كلما اقترب من وحدة الوجود ابتعد عنها، بحكم مهارته في التمييز بين مراتب الوجود والأسماء والحقائق. فنفس الوجود ينظر إليه في ذاته، وينظر إليه من حيث هو فعل للتجلي والإيجاد. فبالمعنى الثاني يجري فيه التعدد والصيرورة ويكون منه العالم، لكن دون أن تؤثر هذه العوارض لا على فعل الإيجاد ولا على الوجود في ذاته. فللحق خَفاء وظهور، فهو خفي لشدة ظهوره، لأن غيابه هو جهة من جهات حضوره. وحتى في حضوره، لا يحضر بذاته، وإنما بأسمائه، ومن ثم عندما نقرأ بأن كل موجود هو تجلٍّ لله، فإننا يجب أن نفهم أنه تجل لأحد

أسمائـــه، لأنه لا يمكن أن يند عنه شيء. لكن ليس معنى هذا أن العلاقة بين الوجود والموجـــودات علاقة مُثُل بِنُسَخِها، ولا هي علاقة خالق متعال بمخلوقاته، وإنما هي علاقة وجود بتجلياته في مرآة العالم. فالموجودات ممتلئة بالمعنى، وليست مجرد ظلال وأشباح فارغة. وضمن هذه الدوامة من الأفكار والأفكار المضادة، ينبري الإنسان محـــتلا مكانـــا متميّزا في تصوف ابن عربـــي. فبغض النظر عن **الإنسان الكامل**، الـــذي هـــو اســـم آخر للوجود الكامل الذي تظهر فيه الكمالات الإلهية، يُعتَبر **الإنسان الناقص** هو الغاية من الخلق، لأنه هو الذي يعرف الحق.

الباب الأول

راهنية ابن عربي؟

ابن عربي في مرآة "ما بعد الحداثة": مقام نعم ولا

بدايةً لا بد من الاعتراف بأني أتيت إلى ابن عربـــي بالعَرَض لا بالذات، لا لأنـــني مـــا زلـــت أعـــدّ نفسي لحد هذه الساعة من أهل النظر لا من أهل المشاهدة، بل وأيضا لأنني أتيت إليه في لحظة أولى من خلال ابن رشد، أي من خـــلال الموقـــف العقـــلاني مـــن العالم، وآتي إليه الآن عبر حجاب "ما بعد الحداثـــة"[1]. وهـــناك أمر ثالث يشفع لي عرضيتي في التعامل مع فكر الشيخ الأكـــبر، وهو أن هذا الفكر نفسه عرضي الهيئة، مما يسمح لي بهامش كبير من الحرية لدخول أرجائه والخروج منها دون مطالبة بأي حساب مذهبـــي. ولعل هـــذه العرضية هي التي جعلتني أحبه واستمر معه، خصوصا وأنه يرى أن المحّب مطالَـــب بالتقلب والتحول. بقي لي أن أقرّ من ناحية أخرى بصعوبة رؤية ابن عربـــــي في مرآة "ما بعد الحداثة"، إذ كيف يمكن رؤية فكر رجل ينتمي إلى زمـــن ما قبل الحداثة من وراء حجاب فكر متمرد على الحداثة نفسها، رافضاً الانحباس في أية صورة مذهبية كانت؟

1 - ثلاثة مداخل: المِرآة، 'نعم ولا'، المقابلة

مـــن أجل الالتفاف على هذه الصعوبات، سأستعين بثلاثة مداخل هي عبارة عـــن أفكـــار تداولها ابن عربـــي نفسه: فكرة المرآة، وفكرة 'نعم ولا'، ثم فكرة المقابلـــة. لقـــد توسلنا بهذه الأفكار لكونها تمنحنا حرية أكثر للجمع بين المطابقة والاخـــتلاف، بـــين الجزم بأن الوجه الذي تراه في المرآة هو وجهك، وبأنه ليس

(1) نقصد بالفكر ما بعد الحداثي كل التيارات الفكرية التي انقلبت على عقلانية التنوير ابتداء من نيتشه وهيدجر. وسنقتصر على مقارنة فكر ابن عربي بفكر هيدجر.

وجهك في آن واحد[1]. ولعل هذا هو بعينه ما تؤم إليه الإجابة المتناقضة: 'نعم ولا'، التي ردّ بها ابن عربي على السؤالين اللذين طرحهما عليه ابن رشد في لقائه المشهور بقرطبة[2]، فهي الأخرى تتردد بين الإثبات والنفي دون شعور بالحرج الذي يشعر به عادة أهل النظر في مثل هذا الوضع. إن هذا الشعور المتناقض هو ما يتملك المرء عندما يقرأ فكر ابن عربي في مرآة "ما بعد الحداثة"، فإنك ما تكاد تشعر بالتقارب الودّي بين الفكرين الأكبري وما بعد الحداثي، حتى يبتعد الواحد منهما عن الآخر فراسخ وبرازخ. لذلك، لن تكفينا مرآة واحدة للنظرة المزدوجة التي نريد أن نلقيها على الأفقين الأكبري وما بعد الحداثي، بل سنستعمل مرآتين؛ المرآة الأولى هي التي ينص عليها عنوان المداخلة، أي مرآة "ما بعد الحداثة"، التي سنسعى أن نَرى في مجلاها صورة أو صور الشيخ الأكبر؛ والثانية مرآة ابن عربي، التي سنجليها عساها أن تعكس لنا جملة من صور "ما بعد الحداثة".

ونرى أن مشروعية الرؤية في هاتين المرآتين المتقابلتين تقوم على أربعة مبادئ: أولها أن كل إنسان هو مرآة في نفسه؛ والثاني أن هذه المرآة تعكس العالم كله، أو كما قال في 'تجلي المعية' إن «**الإنسان نسخة جامعة للموجودات** [وأن] فيه من كل موجود حقيقة»[3]؛ والمبدأ الثالث هو وجود «**المناسبة**» بين الإنسان والوجود، لأن المرآة لا يمكن أن تعكس إلا ما يناسب طبيعتها؛ والرابع أن الذات عندما ترى نفسها في المرآة فإنها تراها من حيث هي آخر، أو قل إن المرآتين تعكس بعضها البعض بحيث ترى نفسها في الأخرى. ومع ذلك، علينا أن نحتاط من المرآة، فهي لا

(1) عن جدلية المرآة يقول: «... كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه... فليس بصادق أو كاذب في قوله إنه رأى صورته ما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ أين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة...» **الفتوحات المكية**، بيروت، ب.ت.، ج1، ص 304؛ ولا شك أن منطق المرآة، وهو منطق أونطولوجيا الخيال، يحررنا من هيمنة المنطق الصوري والأونطولوجية التابعة له، طالما أن المنطق المرآوي ينطلق من رؤية هيراقليطية-سفسطائية تضع الصيرورة مبدأ لتصور العالم، مما يجعل الجمع بين المتضادات أمراً لا يثير أي حرج لدى القائل به؛ عن أهمية المرآة في فكر ابن عربي انظر مايكل سيلس: Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, 1994, p. 63-64, 73.

(2) عن روايـة ابن عربي للقائه مع ابن رشد انظر **الفتوحات**، ج 1: 153-154؛ انظر تحقيق عثمان يحيى، القاهرة، 1985، السفر 2، ص 372-373؛ انظر بعده هوامش 8-10.

(3) **كتاب التجليات**، ضمن **رسائل ابن عربي**، بيروت، ب.ت.، ص 11.

تستطيع أن تعكس سوى مثال الشيء وشبيهه، لا الشيء نفسه. ومن ثَم، إذا كانت المناسبة موجودة بين "ما بعد الحداثة" وابن عربي، فإنها لا تتعارض مع الاختلاف والخلاف؛ أليس ابن عربي هو القائل بأن «**الخلاف حق حيث كان**»[1]؟

ليس غرضنا إذن أن نثبت هوية أو اختلافا بين هذين الأفقين، وإنما غرضنا أن نستشف ما إذا كان فكر ابن عربي قادرا على التّماس مع مقتضيات الزمن الحاضر، وفتح آفاق جديدة لوجودنا وفكرنا، وإنهاض الهمة فينا لكي ننطلق من أجل تطوير لغتنا وأسئلتنا وذاتنا العتيقة وتجديد بنائها بما يتوافق وتحديات هذا الزمن الذي نحن فيه؟

ولّما كنا قد جعلنا المرآة ومقام العلاقة الجدلية بين 'نعم ولا' وسيلتين لمقاربتنا، فإن طيف **المقابلة** التي جرت بين الرجلين، والتي حكاها لنا ابن عربي، سيسكن هذه المقاربة من أولها إلى آخرها. وأول ما استدرجتنا إليه علاقة المقابلة افتراض 'مقابلة' برزخية أخرى تجري ما بين ابن عربي وأحد مفكري "ما بعد الحداثة" كأن تقول نيتشه أو هيدجر أو ديريدا. إننا نتوقع أن يكون مآل مثل هذه المقابلة المفترضة أقل درامية من مقابلته مع فيلسوف قرطبة، وذلك لسببين؛ أولهما أن ما يجمع بين ابن عربي و"ما بعد الحداثة" هو، بجهة ما، أقوى بكثير مما كان يجمعه مع أبي الوليد. فقد كانت فلسفة هذا الأخير تقوم على إخضاع الوجود لمقتضيات العقل وتحويله إلى علم وقوة، الأمر الذي يقتضي تقسيم الوجود إلى مقولات ومبادئ وجواهر وأعراض، تمهيداً للسيطرة عليه وإخضاعه. وهذا ما يفسر الإجابة المترددة لابن عربي بين 'نعم ولا' على سؤال ابن رشد. ذلك أنه إن لم يكن الشيخ الأكبر يُنكِر على العقل حقه في معرفة الوجود، فإنه كان يستنكر ادعاء العقل احتكار معرفةَ الوجود، لأن المعرفة في نظره تحيل دوما على اللامعرفة. أما "ما بعد الحداثة"، التي كانت نتيجة انقلاب جذري على العقل، وبالضبط على العقل التنويري، فلم تعد تؤمن بما تسميه أوهام العقلانية: المعرفية والأخلاقية والإنسانية، حيث كفّت عن الاعتقاد بأن العلم هو الوجه الوحيد للحقيقة، وبأن الماهية ثابتة وسارية في جوف الموجودات، وبأن البرهان قادر على الوقوف على نظام كل الأشياء، وبأن المعرفة يمكن أن تكون موضوعية، والخير يمكن أن يكون

(1) **الفتوحات**، 4: 296.

مطلقـــاً لا نسبية فيه ولا خلاف بشأنه. موازاة لذلك، نادت "ما بعد الحداثة" إلى إعـــادة النظـــر في الوسائل المعرفية التي كان يقصيها العقل، كالخيال والأسطورة، وعملـــت علـــى إلغـــاء الازدواجـــيات التي كان يقوم عليها الفكر الاستدلالي، كالازدواجية بين الصورة والأصل، بين الذات والأعراض، وبين المبدأ والأثر.

أمـــا الـــسبب الـــثاني الذي نتوهم أن يكون وراء نجاح المقابلة المتخيَّلة بين ابن عربـــــي و"مـــا بعد الحداثة"، فيتعلق بسؤالها: ذلك أن سؤال أبـــي الوليد كان يتعلق بمـــدى مطابقة النظر مع الكشف. وكانت إجابة ابن عربـــي 'بنعم ولا' في آن واحد، لأنه لم يكن ينكر طريق النظر، ولكنه كان يعارض أي خلط أو توحيد بينه وبين طريق الكشف. أما مفكرو "ما بعد الحداثة" فقد توقفوا عن وضع مثل هذا السؤال منذ فجر نـــشأتهم، سؤال التطابق أو التقابل بين الكشف والبرهان، بحكم عدم إيمانهم بالغاية التي كـــان يؤم إليها الفكر السابق عليها، وهي تحقيق الاتصال بالمبدأ الأقصى، أو أنهم على الأقل لم يعودوا يعبأون بالبحث عن هذه الغاية. هكذا تكون العقبتان الرئيسيتان: عقبة هيمـــنة العقـــل على الوجود، وعقبة سؤال التطابق، قد زالتا لتنفتح الطريق أمام توارد معالم التشابه والتناظر بين فكر ابن عربـــي و"ما بعد الحداثة".

ومـــا دمنا قد توهمنا حصول هذه المقابلة في برزخ من الخيال "ما بعد الحداثي"، فقـــد يـــتوجب علينا أن نغير بعض الشيء من نظام السيناريو، فنقلب الأدوار جاعلين الطالـــب للمقابلـــة والواضـــع لسؤالها هو ابن عربـــي، وليس ممثلي فلسفات "ما بعد الحداثـــة". وعن السؤال المطروح، نتصور أنه لا يمكن أن يكون صامتا، أو مرموزا على هيـــئة 'لا' أو 'نعم'؟، وإنما يجب أن يكون صريحا. أما عن إجابة "ما بعد الحداثة" فقد تكـــون "بلا نعم"، وقد تكون بنفس الوتيرة التي كانت عليها إجابة أبن عربـــي على أحـــد ســـؤالي ابـــن رشد: 'نعم ولا'. ولكن ليس بنفس الدلالة التي أعطاها لها ابن عربـــي، لأنه مهما كان تقارب "ما بعد الحداثة" من بعض أوجه الفكر الأكبري، فإنها ذهـــبت بعـــيداً في انقلابها على العقلانية التنويرية إلى درجة جعلتها تستخلص نتائج لم تكـــن تخطر على بال الشيخ الأكبر. لقد انتهت "ما بعد الحداثة" بصفة عامة إلى رؤية للعـــالم مختلفة جذريا عما كان يراهن عليه ابن عربـــي من حيث المضمون: فرؤية "ما بعـــد الحداثـــة" متـــشظية، تفكيكية وعدمية، رؤية مؤثثة بالأشباح والأطلال والفكر الخرائبـــــي إزاء الوجود والمعرفة والإنسان والتاريخ والأخلاق، وإزاء كل شيء ينتمي إلى الأجهـــزة الثقافـــية والحـــضارية القائمة، ولو أنها قامت بذلك بالفكر ضدا على

الفكـــر[1]. ولـــذلك لا نتوقع أن توجد "ليلى" واحدة يسعى للقائها كل مجانين ما بعد الحداثـــة، بـــل "ليلات"، هذا إن افترضنا أهم قادرون على العشق!. حقاً، كاد الشيخ الأكـــبر أن يلامـــس هذا الموقف، ولكنه وقف دونه، لأنه مهما نوّع من ملامح ليلاه (الأحديـــة، الوحدانـــية، الوحدة، الهوية، الربوبية، الألوهية)، ومهما كانت سِعَة قلبه لاحتـــضان كل الصور والتجليات، فإنه بقي مؤمنا بالحقيقة الواحدة. ولعل تلميحه إلى وجهَـــيْ التشابه والتباين بين موقفه وموقف السفسطائية ما يؤشر إلى نوع العلاقة التي يمكن أن تنشأ بينه وبين الأفق "ما بعد الحداثي". فقد قال عنهم: «فالعالَم كله في صور مُـــثُل منـــصوبة، فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال... وهذا لا قائل به إلا من أُشـــهِد هـــذا المشهد. فالفيلسوف يرمي به، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به، وأهـــل الظاهر لا يقولون به... **ولا يقرب من هذا المشهد إلا السوفسطائية. غير أن الفـــرق بيننا وبينهم أهم يقولون إن هذا كله لا حقيقة له، ونحن لا نقول بذلك، بل نقـــول إنـــه حقيقة، ففارقنا جميع الطوائف**»[2]. فما يظهر كأنه لعبة دلالات وصور خيالـــية لا ذات لهـــا ولا موضـــوع بالنسبة للفكر المعاصر، هو عين الجد عند الشيخ الأكبر، لأن كل الأشياء لها شيء من نَفَس الرحمن لأنها قائمة به.

2 – "نعم ولا" والمتقابلات الأربع

إن اســـتجلاء مرآة "ما بعد الحداثة" يقتضي منا أن نتبين وجه انتماء "الإجابة المتقابلة" لابن عربـــي إلى المتقابلات الأربع: التناقض، والتضاد، والإضافة، والملكة والعدم. فعن السؤال الأول المرموز لابن رشد: «نعم؟»، أجابه ابن عربـــي إجابتين متقابلتين في نظر العقل البرهاني، أولاهما كانت إيجابية: "نعم"؛ لكن ما أن استشعر ابـــن عربـــــي بما أفرح أبا الوليد من إجابته، حتى انقلب عليها نحو إجابة سلبية: "لا"[3]. هكـــذا يكون ابن عربـــي قد اثبت ثم نفى، مما يُدخِل إجابته المتقابلة على

([1]) بالنـــسبة لهيدجر لا يمكن القيام بتغيير في الفكر إلا بنفس الفكر الذي كان أصلا له، لا غيره، انظر مثلا:

Heidegger, M., “Only God can save Us”, in *Heidegger, The Man and the Thinker*, ed. By Thomas Sheehan, Chicago, 1981, p. 62.

([2]) **الفتوحات**، ج3: 525.

(3) صـــاغ ابن عربي سؤال ابن رشد المرموز كالآتي «وقال لي: **نعم؟** قلت له **نعم**، فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم أني استشعرت بما أفرَحه من ذلك، فقلت له **لا**، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده» نفسه، ج 1: 154.

الـــسؤال الأول ضمن تقابل **التناقض**، علماً بأن هذا التناقض يوجد على مستوى الانفعـــال (الفـــرح/الانقباض) لا على مستوى الفكر. أما السؤال الثاني لابن رشد الـــذي يتميـــز بوضوحه هذه المرة، فيطرح فيه صراحة ما كان مضمرا في السؤال الأول، وهـــو مسألة مدى مطابقة طريقي النظر والكشف: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟»[1]. عن هذا السؤال جمع ابن عربـــي في إجابته بين نعم ولا دفعة واحدة، دون انتظار للأثر الانفعالي الذي قد تحدثـــه الإجابة، مما يجعلنا ندخلها ضمن علاقة **التضاد**. في حين يمكن إدراج تعليق ابـــن عربـــي على هذه الإجابة: «وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادها»[2] ضمن تقابل **الملكة والعدم**. وأخيراً، بوسعنا أن نتوقع أن قصده من جمعه بين "نعم ولا" كـــان أن يبـــيّن أن كل واحد منهما موجود في الآخر، وكأن كلاًّ من 'نعم' و'لا' مكـــيال للآخر، مما يجعلهما أدخل في باب **الإضافة الذاتية**. إن هذه القراءة التقابلـــية لإجابـــة ابن عربـــي تجعلنا نذهب إلى أنه أراد أن يحوّل التقابل بين 'نعم ولا' مـــن تقابـــل إقـــصائي، ينفي المقابل ويلغيه، إلى تقابل جدلي، يطلب المقابل لـيـــتفاعل معه. 'فنعم ولا' في الفكر الأكبري متقابلان، ولكنهما متضايفان تضايفا ذاتيا، بحيث لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر.

فـــإذا علمـــنا أن هـــذه المتقابلات الأربع تعود بأصلها، من جهة، إلى نظرية الـــواحد، بحكم تفرعها عن التقابل الأول فيها، وهو تقابل الواحد والكثير؛ وتعود مـــن جهة ثانية، إلى نظرية الوجود، لكون 'المتقابلات الأربع' من لواحق مقولات الموجـــود، فإنـــه سيتبين لنا أن استعمال ابن عربـــي للمتقابلات الأربع في إجابته المحيّـــرة يـــدل مرة أخرى على أن لغته كانت تدور في أفق الوحدة، أي أفق الهوية والاخـــتلاف، المناســـبة والتقابل، الاتصال والانفصال، الإضافة والمكيال، السلب والحـــركة، وهـــو أفـــق يجري فيه الجمع بين المتضادات دون أي حرج نظري أو انفعالي. وهذه لعمري إحدى السمات القوية التي تجمع ما بين ابن عربـــي وروح "ما بعد الحداثة".

ومـــع ذلـــك، فإن موقف ابن عربـــي هذا يجعلنا في حيرة من أمرنا، فلا نستطيع البث في معنى الجمع بين المتقابلين "نعم ولا": هل هو تعبير عن إمكان

(1) نفس الصفحة.
(2) نفس الصفحة.

واســتحالة الجمــع بين الفلسفة والتصوف، بين النظر والكشف، بين الاتصال والانفصال؟ هل كان الجمع بين 'نعم' و'لا' اعترافا بتاريخ الفلسفة ونفيا له في نفس الوقت، أم هو اعتراف بجزء مما كانت تقول به الفلسفة، ونفي لجزء آخر منها؟ هل هذه الإجابة المتقابلة هي إقرار بازدواجية الحقيقة ذاها، أم بازدواجية الطريق إليها؟ ثم هل إجابته 'بنعم' أرادها أن تكون قطْعية مطلقة، فنفاها 'بلا' قطعية جازمة، أم أن القصد من إجابته 'بنعم' أن يترك شيئا من 'لا' في داخلها، والعكــس؟ هل كانت غايته أن يثبت بأن «العيان يُغني عن البرهان»[1]، أم أنه كــان يريد الجمع بين العيان والبرهان معا؟ إن منطق الفكر الأكبري يمنعنا من استبعاد أي من هذه الأسئلة، ولا أي جانب من هذه الإمكانيات المفترضة، لأن النفــي الــصارم الــذي يَؤُول إلى العدمية، والإيجاب الجازم الذي ينتهي إلى الوثوقية، ليسا من شيم الفكر الأكبري القائم على القلب والتقلب[2]. فقد كان يقــول إن «**التجلــي المتكــرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه**»[3]، وأن «**الإقامــة علــى حــال واحــد نفــسين فصاعدا لا يعول عليه** عند أكابر الرجال»[4]. فابن عربــي لا يمكن أن ينتمي لا لأصحاب 'نعم'، ولا لأصحاب 'لا'، لأنــه يُفــضّل أن يوجد في بَرزخ بينهما، متمتعا بمقام الحيرة، التي كلما زادت حدها ازداد كمال الإنسان[5].

---

(1) **رسالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن عربي**، ص19.

(2) عن طبيعة التقليب التي يتصف بها القلب يقول: «فإن القلب معلوم **بالتقليب** في الأحوال دائما فهــو لا يبقى على حالة واحدة فكذلك التجليات الإلهية. فمن لم يشهد التجليات بقلبه ينكرها، فإن العقل يقيد وغيره من القوى، إلا القلب فإنه لا يتقيد وهو سريع التقلب في كل حال، ولذا قــال الشارع 'إن القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقلبه كيف يشاء'، فهو يتقلب بتقلب التجلــيات والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل» **الفتوحات**، 1: 289؛ كمــا يقول: «فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل، فلو أراد الحق في هذه الآية بالقلب أنه العقــل ما قال «لمن كان له قلب »، فإن كل إنسان له عقل، وما كل إنسان يُعطَى هذه القوة التــي وراء طور العقل المسماة قلبا في هذه الآية... فالتقليب في القلب نظير التحول الإلهي في الصور...» نفسه، 1: 289.

(3) **رسالة لا يعول عليه**، ص 3.

(4) نفسه، ص 2.

(5) عن علاقة الحيرة بالكمال «**فالكامل من عظمت حيرته**، ودامت حسرته ولم ينل مقصوده لما كــان معبوده، وذلك أنه رام تحصيل ما لا يمكن تحصيله، وسلك سبيل من لا يُعرف سبيله» **الفتوحات**، ج2، ص 212.

إن الـــدرس الـــذي نستخلصه من العلاقة الجدلية بين 'نعم ولا' هو أنه ليس بوســـعنا أن نرى جُمَاع فكر ابن عربـــي دفعة واحدة في مرآة "ما بعد الحداثة"، لأن فكره غير قابل للحصر بسبب تحوله المستمر في مقامات ومواقع مختلفة، وبحكم تجدد صوره اللانهائية، وتعدد أسئلته ومجالاته، وتنوع طرقه وغاياته. ولهذا سنقتصر في ســـعينا هذا على رؤية صورتين من صور ابن عربـــي في مرآة "ما بعد الحداثة": صورة **العقل** في علاقته مع **القلب**، وصورة **الوجود** في علاقته مع **الوجدان**.

3 - صورة 'العقل' الأكبري في مرآة "ما بعد الحداثة"

عـــندما نوجه نظرنا إلى مرآة "ما بعد الحداثة" تطالعنا أوجه تشابه عديدة بين مفهومـــي العقـــل الأكبري وما بعد الحداثي. فبالنسبة للشيخ الأكبر، يتخذ العقل صـــورتين[1]، صـــورة **فاعلـــة** يكـــون فـــيها العقل مرادفا 'للفكر'، أي للقياس والممارسات الاستدلالية والحدّية بصفة عامة، وصورة **منفعلة** يتخذ فيها العقل معنى المكان، مكان **قبول** المعارف الآتية إليه إما من الله، أو من الفكر، أو من القلب.

يـــوجه ابـــن عربـــي نقده العنيف فقط لصورة العقل الفاعلة، أي للعقل بمعناه الفكري، حيث يرصد ثلاثة عيوب أساسية للعقل، تهم ثلاث مستويات: كيفية توصله بمعطياته، وأسلوب استعماله لهذه المعطيات في أفعاله المعرفية، ثم قيمة المعرفة التي يتوصل إليها. وهذه العيوب هي: عيب الوساطة، وعيب التقييد، ثم عيب الموضوعية والحياد.

إذا نظرنا إلى الكيفية التي يحصل بها العقل على معطياته المعرفية، فإننا نلفيه لا يـــستطيع أن يـــدرك بنفسه، لا الظواهر الخارجية ولا المعاني الغيبية، وإنما هو يقوم بـــذلك **بالواسطة**، عن طريق الاستدلال والحد، سواء على صعيد الطبيعة أو على صـــعيد ما بعد الطبيعة[2]. فبالنسبة لظواهر الطبيعة كالألوان مثلا، أو أسرار الذات

---

(1) هناك صورة ثالثة للعقل، يكّن لها ابن عربي تقديراً عظيما يفوق تقديره للخيال، وهي صورة العقل في معناه الميتافيزيقي الذي يبوئه مكانة أول مخلوق خلقه الله؛ انظر مثلا **الفتوحات**، 1: 46؛ 2: 67؛ وهذا العقل الأول هو القلم بلغة الشرع، انظر **كتاب الوصايا**، ضمن **رسائل ابن عربي**، ج 2، ص 4.

(2) عـــن افتقار العقل إزاء غيره يقول: «إن العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه مـــن العلـــوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول» **الفتوحات**، 1: 289؛ ويضيف في ن.ص.: «وقـــد علـــم الله أنه جعل في القوة المفكرة التصرف في الموجودات والتحكم فيها بما يضبطه الخـــيال من الذي أعطته القوى الحسية، ومن الذي أعطته القوة المصورة..» **نفسه**، 2: 319؛ كمـــا يقول «فإن العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب، فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب، ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب» نفسه، 2: 628.

والأسمـــاء الإلهـــية، يبدو العقل عاجزا أن يقف عليها بنفسه ومباشرة. فالألوان إنما يدركها العقل عن طريق الحواس «... وكذلك القوة البصرية جعل الله العقل فقيرا إلـــيها فيما توصله إليه من المبصرات فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البـــياض ولا الـــسواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصر على العقل بها، وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواس»[1]. أما الصفات والأسماء والذات الإلهية فلا يمكـــن أن يـــدركها الإنسان إلا بالقلب والبصيرة. هكذا يبدو العقل غير مستقل بنفـــسه بالنسبة لموارده المعرفية سواء إزاء الحواس والخيال، أو إزاء القلب. من هنا جـــاء افتقاره وتبعيته لغيره: «يا أخي ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئا مما ذكرناه إلا بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها»[2]. ويستخلص ابن عربـــي بأنه إذا كـــان لا مـــناص من التقليد، فلنقلد الخبر، فهو أولى من تقليد العقل، لاسيما عندما يتعلق الأمر بمعرفة الذات الإلهية، التي يتكفل الله نفسه بالإخبار عنها[3].

أما العيب الثاني للعقل، وهو عيب **الحصر والتقييد**[4]، فيتجلى في نظر الشيخ الأكبر في أرقى وسائله للبحث عن الحقيقة والتعبير عنها، وهما الحد والبرهان. ذلك

---

(1) نفسه، 1: 289؛ عن تبعية العقل للحواس والخيال يقول: «وإدراك العقل على قسمين، **إدراك ذاتـــي** هو فيه كالحواس لا يخطئ؛ **وإدراك غير ذاتي**، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر، وبالآلة التي هي الحس، فالخيال يقلد الحس فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال فيجد الأمور مفـــردات، فيحب أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل فينسب بعض المفردات إلى بعض، فقد يخطـــئ في نسبة الأمر على ما هو عليه، وقد يصيب، فيحكم العقل على ذلك الحد، فيخطئ ويصيب. **فالعقل مقلد**، ولهذا اتصف بالخطأ» نفسه، 2: 628.

(2) نفسه، 1: 289.

(3) عن عيب التقليد يقول: «فقد علمنا ما عنده [العقل] شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربه لما يخبر به عـــن نفسه تعالى أولى من قبوله من فكره، وقد عرف أن فكره مقلد لخياله، وأن خياله مقلد لحواسه، ومع تقليده فهو غير قوي على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدركـــة... **فتقليد الحق أولَىَ** »، نفسه، 1: 289؛ ويضيف «... فيعرف الأمور كلها بالله، ويعرف الله بالله. إذ لا بد من التقليد، وإذا عرفتَ الله بالله، والأمور كلها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شك ولا ريب» نفسه، 2: 298؛ «فقلد ربك، إذ لا بد من التقليد، ولا تقلد عقلك في تأويله، واصرف علمه إلى قائله، ثم اعمل حتى تنزل في العلم كهو، فحينئذ تكون عارفا، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح» نفسه، 2: 298.

(4) عن عيب التقييد، يقول: «فإن العقل تقييد من العقال»، نفسه، 3، ص 198؛ لكن إن كان العقل «مقـــيدا بالـــتقلب، فـــلا يبرح بتقلب، فهو صحيح» ن.ص؛ انظر أيضا مايكل سيلس، م.م.، ص 78-79.

أنـــه لـمّـــا كانت نظرية الحد تنطلق من اعتبار أنه لا يوجد للشيء الواحد إلا حدّ واحـــد، لأنه ليست له إلا ماهية واحدة؛ وأن هذه الماهية محصورة في مقوّمَين اثنين فقـــط، همـــا جنـــسها القريب، وفصلها الذي يميزها داخل هذا الجنس عن بقية الماهيات، فإن حدّ ذات الشيء معناه في نظر محيي الدين إعطاء صورة فقيرة عنها، لأنـــه يـــستبعد كل الصفات الأخرى التي تتحلى بها الذات ما خلا الصفتين اللتين يُعـــتَقَد أهمـــا أساســـيتان. ويظهر عيب التقييد بكيفية سافرة وغير مقبولة عندما يـــتطاول العقـــل على الذات الإلهية التي هي بالتعريف غير قابلة للحدّ والتقييد ولو كان تقييد إطلاق[1]. لكن ليس معنى هذا أن ابن عربـــي يتخذ موقفا لا أدريا من الذات الإلهية، بل إنه يقترح بديلا للوقوف على غناها، وقابليتها للتحلي بصور لا متناهية، هو طريق القلب، لأنه مكان يسع كل شيء، ولأنه لا يقيد ولا يحصر، بل يحيط بكل الصور في تقلبها وتواردها المستمر على الذات[2].

ونجـــد نفـــس العـــيب – عيب الحصر والإفقار – يخالط الممارسة **البرهانية**. فعـــندما يستعمل العقل البرهان لاستخلاص وإثبات المعارف الجديدة من المقدمات والمـــبادئ، يركـــز انتباهه على أعراض الشيء الذاتية، دون اعتبار لباقي أعراضه الأخرى غير الذاتية التي لها هي الأخرى أهميتها في التعبير عن جوانب غنية من معنى الـــشيء، مما يؤدي إلى إفقاره. وهنا يحضرني انتقاد هيدجر لمفهوم المكان الفلسفي. فعـــندما تنظر الفلسفة إليه نظرا برهانيا، أي بالاستناد إلى مبادئ وخلاصات علم الهندســـة، تلغـــي وظائفه الفعلية والانفعالية، وتفرغه من امتلائه بالمعاني المتأتية من علاقـــته بالإنسان وبالأحداث الكبار التي جرت فيه[3]. وهنا لا بد من استحضار موقف ابن عربـــي من المكان، الذي كان يتعامل معه من حيث هو مفهوم مؤنث، أي من حيث هو مكانة، لا من حيث إطار عقلي أجوف[4]. فالأمكنة بالنسبة إليه

(1) انظـــر **الفـــتوحات**، 2: 661؛ 3: 162؛ ويقول «فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التجلي في كل صورة» نفسه، 3: 515؛ ويذهب ابن عربي إلى أنه حتى وصف الله بالإطلاق تقيـــيد له، انظر مثلا نفسه، 3: 219؛ 4: 332؛ غير أنه يقبل أحيانا وصف الله بالإطلاق في التقييد، انظر نفسه، 3: 454.

(2) عن طبيعة القلب وسعة أرجائه انظر نفسه، 1: 56؛ 1: 91؛ 1: 289–290؛ 1: 331؛ 1: 366.

(3) عن الفرق بين مفهوم المكان في الهندسة والفلسفة عند هيدجر، انظر:
Heidegger, M., *L'Etre et le temps*, tr. Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 131.

(4) يقول عن المكان: «المكان إذا لم يؤنث لا يعول عليه، يعني المكانة» **رسالة لا يعول عليه**، ص12.

ليست على حد سواء، بل هي متفاضلة بحسب امتلائها بالأحداث والرجال: «من شـــرط العالِم المشاهد، صاحب المقامات الغيبية والمَشاهد، أن يعلم أن للأمكنة في القلـــوب اللَطــيفة تـــأثيرا. ولو وُجِد القلب في أي موضع كان، الوجود الأعم، فوجــــوده بمكة أسنى وأتم. فكما تتفاضل المنازل الروحانية، كذلك تتفاضل المنازل الجـــسمانية»[1]. وهــــذا ما يفسر شعور الإنسان بالزيادة والنقصان بحسب المكان الذي حل فيه، فـــ «... وجود قلوبنا في بعض المواطن أكثر من بعض»[2]، بل إنه يقـــرر بأنـــه «لا شك عندنا أن معرفة هذا الفن، أعني معرفة الأماكن، والإحساس بالـــزيادة والنقص، من تمام معرفة العارف وعلو مقامه، وشرفه على الأشياء وقوة ميْـــزه»[3]. إن المكان بالنسبة لابن عربـــي إذن ليس مقولة فلسفية، أو أداة علمية فارغة لتحديد وتأطير الأشياء، بل إنه جزء من الزمان والتجربة الروحية للذين مروا به، وحدثت لهم إشراقات أو كرامات فيه أو بفضله.

العيب الثالث للعقل البرهاني في نظر ابن عربـــي يتمثل في ادعائه القدرة على الوصــــول إلى معـــرفة موضوعية ومحايدة تصمد أمام تحولات التاريخ، وتتعالى عن صــــراع الآراء وتطاحن المعتقدات. على العكس من ذلك يذهب الشيخ الأكبر إلى القـــول بأن كل معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفي وتاريخي معين، ولا يمكن القول أبدا بحقيقة خارج عن مدرِكها وفاعلها الذاتي والموضوعي[4]. ومما يدل على ذلـــك أن المـــبادئ الأولى التي يستند إليها العقل في عملياته المعرفية كمبدأ الذاتية وعدم التناقض، والثالث المرفوع، والسببية... ليست في مأمن من الخطأ والضلال. ولعـــل اختلاف أهل الفكر والنظر فيما بينهم خير دليل على أن عدم صحة دعوى موضـــوعية وثـــبات المعرفة العقلية[5]، في مقابل أهل الكشف والوجود من الأنبياء

(1) **الفتوحات**، 1: 98.
(2) نفسه، 1: 99.
(3) نفـــسه، 1: 99؛ كمـــا يضيف في نفس الصفحة: «... قد أخبرني أنه يُحس بالزيادة والنقص على حسب الأماكن والأمزجة، ويعلم أن ذلك راجع أيضا إلى حقيقة الساكن به، أو همته كما ذكرنا. ولا شك...».
(4) عن اختلاف المعقول باختلاف النسبة إلى المنسوب إليه انظر مثلا نفسه، 2: 319.
(5) عن اختلاف مقالات أهل النظر في مقالاتهم، انظر مثلا نفسه، 2: 319؛ غير أن هيدجر كان يعتبـــر الـــصراع الذي يدور بين الفلاسفة ليس سوى صراع عشاق، وإلا فإن الحقيقة واحدة والجميع يقولون نفس الشيء الواحد، انظر:
Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions* III, trad. Par A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Paris, 1965, p. 110, 152.

والأولياء، الذين لا نجد - حسب ابن عربي - أي أثر للخلاف والصراع فيما بينهم، بل كل واحد منهم يؤيد كلام السابقين عليه. وبهذه الجهة يكون شيخ مورسية أقرب إلى الإيمان بأن طريق الاتفاق والتسليم والتقليد، أَوْلَى وأسلَم للوصول إلى العرفان الحق، من الخلاف والصراع والإبداع.

لم يكن همّ ابن عربي إذن البحث عن معقولية للوجود، بإخضاع هذا الأخير لمقولات العقل ومبادئه من أجل استثماره عملياً، لم يشأ قراءة الوجود من وراء حجاب الفكر، فيراه عبارة عن ماهية مدفونة في أعماق الظواهر والأشياء. لقد كان، على العكس من ذلك، ينأى بنفسه قدر الإمكان عن 'الموضوعية' الباردة التي تفصله عن الوجود وتجعل هذا الأخير مجرد موضوع للعلم والسيطرة. لقد أراد الشيخ الأكبر أن يُبقِي الوجود قريبا منه، شاخصا أمامه، متجليا في صورة حسية أو خيالية يمكن أن تسكن نفسه إليها. باختصار، كان ابن عربي أبعد الناس عن **العقل الحسابي** الحاصر للحقيقة والمستعمل لها، وأقرب ما يكون إلى **العقل الجامع**، عقل اللوغوس، العقل المنفعل بالوجود والراغب في مدد من جُوده.

وهنا قد يلتقي هيدجر مع ابن عربي، فهما معا لم ينتقدا العقل من أجل إصلاحه وتقوية فعاليته، أو الزيادة من هيمنته على الوجود، بل انتقداه لغاية استبداله إما **بالفكر** المرادف **للشعر** بالنسبة لهيدجر، أو **بالذوق والكشف** بالنسبة لابن عربي، هذا الاستبدال الذي من شأنه تحرير الوجود من المقولات والماهيات والمبادئ العقلية، أي من الحُجُب التي تُنسِي الوجود. ومع ذلك علينا أن لا نفهم أن الغرض من انتقاد ابن عربي للعقل إلغاءه وتفكيك المؤسسات التابعة له كما فعل الغزالي، وإنما كانت غايته أن يبين حدوده، وينبه إلى ضرورة دعمه بطريق الخبر والمشاهدة والكشف. فهو يعترف بأن نور العقل مساوق لنور الإيمان، ولو أنه لا يصل إلى مرتبة هذا الأخير. ولذلك فهو يوصي باستعمال النورين العقلي والإيماني معاً، لكن دون أن يتم الخلط بينهما[1]. فقد يشهد نور الإيمان لنور العقل، ولا يشهد نور العقل بصحة ما أعطاه الإيمان والكشف، لأن ما يقتضيه البرهان

(1) عن خطورة الجمع بين طريقي الإيمان والبرهان يقول: «الذي أوصيك به أيها الأخ الإلهي... أنه عليه مع اعتمادك على ما اقتضاه البرهان الوجودي مما ينبغي أن يكون الحق عليه سبحانه من التنزيه والتقديس فتجمع بين العلم الذي أعطاك الإيمان وبين العلم الذي اقتضاه الدليل العقل، **ولا تطلب الجمع** بين الطريقين، بل **خذ كل طريقة على انفرادها» كتاب الوصايا، رسائل ابن عربي،** ج2، ص 1.

الوجودي من السلب والتنـــزيه بالنسبة للذات الإلهية غير ما يقتضيه الإيمان. يقول ابـــن عربـــي: «أحذر أن تصرف نظرك الفكري فيما أعطاكه الإيمان، فتحرم عين الـــيقين، **فإن الله أوسع من أن يقيده عقل عن إيمان، أو إيمان عن عقل**، وإن كان نـــور الإيمان يشهد العقل من حيث ما أعطاه فكره بصحة ما أعطاه من السُّلوب، ولا يشهد نور العقل من حيث فكره بصحة ما أعطاه نور الإيمان والكشف»[1].

أمـــا بالنسبة للمعنى الثاني للعقل، أي العقل المنفعل القابل، فقد أُودع فيه قوة «**القـــبول** لما يعطيه الحق، ولما تعطيه القوة المفكرة»[2]. غير أنه في مكان آخر يجعل القلب وسيطا بين العقل والحق، مما يسلبه القدرة على القبول المباشر من الحق: «فلا تكـــون معرفة الحق من الحق إلا بالقلب، لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقـــبل مـــن الفكـــر...»[3]. إن نور هذا العقل «يشهد بصحة ما أعطاه الكشف والإيمان:

للـــشرع نـــور وللألـــباب ميـــزان	والـــشرع للعقـــل تأيـــيد وسلطان
والكـــشف نور ولكن ليس تدركه	إلا عقول لها في الوزن رجحان»[4].

وبهذا النحو يتبين لنا أن العقل المنفعل في الأفق الأكبري أفضل من العقل الفاعل، لأنـــه يتـــسم بالقبول، ولأنه يقبل إما مباشرة من الحق، أو عن طريق القلب، في مقابل العقـــل الفاعـــل الذي لا يقوى على إدراك الأشياء والذوات مباشرة، وإنما بالواسطة. وهذه العلاقة تفسر لنا الفرق بين باراديجم الوحدة عند ابن عربـــي وباراديجم الاتصال عـــند ابن رشد. فمحيي الدين كان يطالب الراغب في الوصول أن يوقّف العقل الفاعل مـــن أجـــل العقل المنفعل، عقل القبول والتلقي، في حين كان باراديجم ابن رشد يقوم علـــى اســـتنفاذ كل إمكانيات العقل الهيولاني، أي جعله ممتلئا تماما حتى يكتسب قوة جديدة يقتدر بفضلها على الاتصال بالعقل الفعال. بعبارة أخرى، تقوم استراتيجية ابن رشـــد على تحويل العقل الهيولاني إلى عقل فعال، وهذه هي لحظة الاتصال بالوجود؛ بيـــنما تقـــوم استراتيجية ابن عربـــي على تحويل العقل الفعال (أي الذي يقوم بفعل التفكير النظري) إلى عقل هيولاني قابل للمدد والهبة الإلهية.

---

(1) نفسه، ج 2، ص 2.

(2) **الفتوحات**، 2: 319.

(3) نفسه، 1: 289.

(4) ن. ص.

وقـــد كان ابن عربـــي يؤثر طريق الكشف والمشاهدة على طريق أهل النظر، بالرغم من أنها طريق غير حتمية ولا مضمونة النتائج، وبالرغم من أنها قائمـــة على الانتظار، أو بالأحرى على تدريب أهل الكشف على اكتساب فـــضيلة **الاســـتعداد** للانتظار، انتظار المدد الإلهي: «فمن طلب الله بعقله من طـــريق فكـــره ونظـــره فهو تائه، وإنما حسبه **التهيؤ** لقبول ما يهبه الله من ذلـــك»[1]. ولعل هذا شبيه - وإن كان السياق مختلفا للغاية - بما صرح به هيدجر في حوار شهير له نشر بعد وفاته بخمس سنوات. فحينما سُئل عما إذا كان للفلسفة من دور تلعبه في عالم يطحنه طغيان العولمة التقنوية، أجاب بأن مهمـــة الفلسفة تنحصر في إعدادنا لانتظار إلهٍ، هو وحده القادر على إنقاذنا من الهول المنتظر[2].

ومـــن البيّن بنفسه أن انتقاد العقل هو، بجهة ما، دعوة **للاعقلانية**، بحيث يمكن للمرء أن يترجم الأكبرية (التي هي ما بعد رشدية) و"ما بعد الحداثة" معاً بما بعد العقلانية. ولعل أسلوب كتابة ابن عربـــي خير دليل على لاعقلانيته. إذ لّما كان الخبر مبدأ تفكيره، فقد اتخذت كتابته شكل الرواية والحكي[3]، فتجده غير معنيّ ببناء نسق متماسك يحترم فيه تسلسل الأفكار وانسجامها، غير عابئ باحتـــرام وحـــدة الأجناس والأقوال الأدبية والعلمية، مفضّلا على ذلك التنقل بحرية من فكرة إلى أخرى، ومن موضوع إلى آخر، ومن حكاية إلى أخرى دون أي رادع منطقـــي. وهذا ما أضفي على كتابته طابعا «فوضويا» يجعل معظم قرائه يتيهون في مفازاتها، إلا الراسخون منهم في أجوائها، الذين يجدون فيها مع

---

(1) **نفسه**، 1: 95؛ ولعل طبيعة المقاربة الاستعدادية لابن عربي هي التي جعلت بيتر كوت يصف نظرية الوجود عند ابن عربي بأنها أنطولوجية الاستعداد (dispositional ontology)، انظر: Peter Coates, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, Oxford, Anqa publishing, 2002, p. 11, 29.

(2) بصدد مهمة الفلسفة الانتظارية في زمن العولمة التقنية، انظر: Heidegger, M., "Only God can save Us", p. 57, 60 ; cf. «Que veut dire 'penser' ? », in *Essais et conférences*, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 164-165.

(3) ومن المعلوم أن لهذا الأسلوب في الكتابة نظائر عديدة لدى الفلاسفة المعاصرين كبول ريكور (Paul Ricoeur) وجـــان فرانـــسوا ليوتار (Jean François Lyotard)، وريتشارد رورتي (Richard Rorty)، أ. ماكاينتيـــر (Alasdair MacIntyre)، حيث يجعلون من الحكي جوهر كل خطاب، سواء كان فلسفيا أو علميا أو قانونيا أو أدبيا.

ذلك نظاما رائعا في خضم الفوضى العارمة. إن الفكر الذي لا يتقيد بشكل واحد للكتابة، الذي يأبى نصّه الخضوع لأي نظام قولي، ويرفض الامتثال للحواجز الصناعية والمصطنعة التي تفصل بين أجناس الأقوال والمناهج والمقاربات، النص الذي يمتزج فيه النثر بالشعر، والبرهان بالكشف، والعقل بالخيال، والفلسفة بالتصوف، وعلم الطبيعة بعلم الحروف الخ.، يجعل صاحبه أقرب المفكرين الوسطويين إلى سماحة هذا الزمن. إن المفكر الذي يفضل اللغة على الأونطولوجيا، والتأويل على التفسير، والحكي على التحليل، المفكر الذي يبحث عن ليلاه بين الأطلال، وعن معنى للوجود بين الأحلام والأساطير، وعن الخلق في ثنايا الحروف والأفعال والأسماء، يرفعه إلى مقام المفكرين المغامرين الذين لا يترددون أمام إحراق سفنهم، سفن العلم والفلسفة، من أجل أن يتحركوا بريحهم التي في داخلهم، بريحهم الذاتية، لا بالريح الآتية إليهم من خارج. إن تخليه عن المركز المِلّي والفلسفي لقاء البحث في الأطراف والتخوم عن معنى طائش، أو دلالة متسترة وراء هذه الإشارة أو ذلك الرمز، يجعل منه مشاغبا كبيرا، ومحرضا خصباً للبحث عن التجديد بكل الطرق، إذ لا فضل لطريق على أخرى إلا بقدرتها على خرق العادة. إن فكراً ينأى عن الذاتية بمعناها الهيدجري، في سبيل النظرة الموضوعية للوجود، أي في سبيل القرب من الوجود كما هو، لا كما يظهر عبر مقولات الإنسان، يجعله أقرب من أي فكر آخر من أفق "ما بعد الحداثة".

غير أنه، سواء بالنسبة لابن عربي أو بالنسبة لأفق "ما بعد الحداثة"، لا معنى للفصل بين العقلانية واللاعقلانية، بين المعنى واللامعنى، بين العقل والخيال، بين النظام والفوضى، ما دامت المرجعية في الأفقين معاً هي الوجود لا العقل. فحيال الوجود: العقلانية واللاعقلانية هما على حد سواء. بل من شأن التخلي عن العقلانية الصارمة أن يخفف من ثقل الذات، ويسمح لها بتجاوز عوائق معرفية ضاغطة، كالتقابل بين الذات والموضوع، بين الصورة والأصل، بين الظاهر والباطن وبين البرهان والتمثيل. وفي هذا الاتجاه كان صاحب **فصوص الحكم** يقول أحيانا إن النسخة هي مصدر الأصل، وأن الشبيه والخيالي يوجد في أصل وجود الأشياء الواقعية. وهذه النظرة إلى العالم هي التي جعلته ينوه بقيمة الخيال، والصورة، ويحرض على التعدد والتحول في

الطـــرق والمعـــارف، إيماناً منه بأن «المعرفة إذا لم تتنوع مع الأنفاس لا يعول عليها»[1].

ومـــع ذلك، وعند تدقيق النظر في المرآة على نحو عدل، نستطيع أن نرى ملامـــح من الاختلاف الدقيق بين انتقاد "ما بعد الحداثة" وانتقاد ابن عربـــي للعقـــل **موضـــوعا وغاية ووسائل**. فقد تكون عملية الانقلاب على العقل، أو الانقـــلاب على الانقلاب الذي قام به العقل، واحدة في شكلها، بل قد تكون واحـــدة في شـــعاراتها، ولكن موضوعها وأدواتها ومقاصدها مختلفة. **فموضوع** النقد عند ابن عربـــي هو العقل من حيث هو أداة معرفية تتطاول على الوجود الإلهي بوسائلها المقيِّدة والحاصرة؛ أما موضوع نقد "ما بعد الحداثة" للعقل فهو الوجـــود الطبيعي، أي ادعاء العقل حيازته لحقيقة العالَم الطبيعي وقدرته على استعمال هذه الحقيقة لقضاء 'مآرب أخرى' لا صلة لها بالمقاصد العلمية. كما لم تكن **غاية** ابن عربـــي من انتقاده العقل تحرير القلب من قيد العقل، من أجل إطـــلاق العنان للغرائز والانفعالات الجسدية، أو من أجل توسيع أوراش بحث جديـــدة، أو اســـتحداث زوايـــا جديدة للنظر إلى الوجود كما تفعل "ما بعد الحداثـــة"، بل من أجل تحويل اتجاه الطاقة البشرية الحسية والوجدانية والفكرية نحـــو الأفـــق الأعلى. ولذلك كان البديل الذي قدمه ابن عربـــي هو الاتكال أساســـاً على **تأويل** الأخبار والقصص والإشارات الواردة في الكتب المنـــزّلة والـــسنن الشارحة لها، لا على المشاهدة الحسية أو التفكير الشاعري كما تفعل "مـــا بعد الحداثة". باختصار، شيء مما كان يقول به ابن عربـــي صارت تروم إليه "ما بعد الحداثة"، لكن لا من أجل العودة إلى روح القرون الوسطى، الثّمِل بالمقـــدس والعجـــيب والخارق للعادة، بل للقفز إلى عصر الوجود الافتراضي، الوجود الذي تم تشكيله من عالم العدد والصورة والحركة، عالم الوحدة النابعة من الإنسان.

---

(1) **رســـالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن عربي**، ص 10؛ قارن مع ما يقوله هيدجر «وحده الفكر ذو الصور المتعددة قادر... على الإجابة على «السؤال» (سؤال كتاب **الوجود والزمن**) ذي الأوجه المتعددة تعددا داخليا»، **رسالة إلى ريتشاردسون**، انظر:
Heidegger, M., «Lettre à Richardson », *Questions IV*, trad. J. Beaufret…, Paris, Gallimard, 1976, p. 188.

4 - صورة الوجود الأكبري في مرآة "ما بعد الحداثة":

نسيان الوجود

الصورة الأكبرية الثانية التي نود مشاهدة جانب منها في مرآة "ما بعد الحداثة" هـي صورة الوجود. لقد أحدث ابن عربـي، شأنه في ذلك شأن هيدجر، انقلابا داخـل الانقلاب الذي قامت به الفلسفة على غيرها من أجناس القول اللاعقلاني مـنذ فجـر نشأتها عند اليونان. وكانت غاية الانقلاب الأكبري استعادة الموجود لمـشروعيته بعـد أن اغتـصبها العقل. وقد تجلى هذا الاغتصاب خاصة في تحويل الوجـود إلى مجرد مَسُود للإنسان - السيد. لذلك كان على ابن عربـي أن يقلب علاقة السيد بالمسود بين الإنسان والوجود. فبدلا من أن يكون الإنسان سيدا على الوجـود، غدا في الرؤية الأكبرية مسوداً له. وبذلك توقف **الوجود** عن أن يكون موضـوعا، ليـصبح **ذاتا** ناطقة باسم الإنسان. وبلغة هيدجر الريفية، يكون معنى عـودة المشروعية للموجود أن يتوقف الإنسان عن أن يفرض نفسه سيدا للوجود، ويقنع بأن يكون مجرد راعي له[1].

بـيد أن إعادة الاعتبار إلى الوجود بالنسبة لابن عربـي كانت من حيث إن الوجـود هـو الله، من حيث هو وجود واحد أحد، من حيث هو وجود مقدس يقتضي العبودية والعبادة، لا من حيث هو وجود وحسب. إن إعادة المعنى للوجود بالنسبة لصاحب الفصوص متلازمة ومتآنية مع إعادة المعنى للإنسان، من حيث هو كـائن مـنذور لأن يعرف الله، لأنه خلقنا من أجل نعرفه ونعترف به[2]. من هنا نفهـم لماذا كان مسعى الشيخ الأكبر موجها نحو غائية أخروية، خلافا لمسعى "ما بعد الحداثة" التي لم تعد تعنيها لا البداية ولا النهاية.

غـير أن الذي أثار استغراب ابن عربـي هو نسيان الإنسان للوجود، وكأن 'نسيان الوجود' من صميم الطبيعة البشرية. حقا، لم يطرح الشيخ الأكبر إشكالية النسيان على مستوى تاريخ الفلسفة أو تاريخ الميتافيزيقا، كما سيفعل هيدجر، وإنما على مستوى تاريخ الوجود البشري من حيث هو تاريخ لنسيان الله. وهذا ما جعل

---

(1) عن مفهوم الراعي عند هيدجر انظر مثلا **رسالة في الإنسية**، ص 119.

(2) هـذا هو مضمون الحديث القدسي كما يؤوله ابن عربي: «كنت كنزا لم أُعرَف، فأحببت أن أُعرَف، فخلقت الخلق، وتعرفت إليهم، فعرفوني»، **الفتوحات**، 3: 367.

لغة ابن عربـــي زاخرة بلغة النسيان والحضور، كالغفلة والسهو والنوم والحجاب، والـــيقظة والشهود والكشف والتذكر، بحيث يمكن اعتبار هذا التقابل بين قاموسَيْ الحـــضور والنسيان من بين المحركات الأساسية للتجربة الصوفية عند ابن عربـــي. لقد ربط الشيخ الأكبر ربطا اشتقاقيا وذاتيا بين الناس والنسيان، معتبراً 'الناس' اسم فاعـــل مشتق من النسيان[1]. لكن ما ذا نسي الإنسان؟ أو ما هو موضوع نسيان الإنسان؟

هـــناك ثلاثـــة موضوعات مترابطة لنسيان الإنسان عند ابن عربـــي، وهي: الـــصورة، والـــنفس، والله. فمن جهة، بما أن صورة الإنسان هي نفسُه، فإن «مَن نسِيَ **صورتَه** نسي **نفسَه**»[2]، أو بالأحرى مَن نَسي صورته أنساه الله نفسَه؛ ومن جهـــة ثانية، لَمّا كانت صورة الإنسان ليست شيئا آخر سوى صورة الله – استنادا إلى حـــديث نبوي يعتمد عليه ابن عربـــي كثيرا لبناء نظريته في الإنسان –، فإنه يترتب على ذلك أن مَن نَسِيَ نفسَه، أي صورته، نسي **الله**؛ لكن، من جهة ثالثة، مـــن نسي الله، نسيَه الله، إشارة إلى قوله تعالى «نَسَوا الله فنسيَهم»، وكأن النسيان متـــبادل بين الإنسان والله، من غير أن يكون له نفس المعنى، لأن النسيان البشري أدْخَلُ في مقولة الانفعال، بينما النسيان الإلهي هو من مقولة الفعل، إذ أن نسيان الله هو أن يُنسي الإنسانَ نفسه.

هكذا تتضح العلاقة المتبادلة بين عدم معرفة الإنسان بذاته وعدم معرفته بالله، فانفـــصال الإنسان عن صورته هو انفصال عن الله، وانفصاله عن الله هو انفصال عـــن صورته ونفسه. غير أن معرفة الذات تنطوي على مفارقة: فالإنسان لا يعرف ذاته إلا إذا أفناها، أي أنه لا يرى ذاته في مرآة ذاته إلا إذا جلّى وجه مرآته. وهذا تلمـــيح لنـــسيان آخر أشار إليه ابن عربـــي منتقداً إياه في مضمار انتقاده لبعض المتصوفة، لا سيما متصوفة الحلول، الذين بسبب ادعائهم بأنهم لا يشهدون من الله إلا أعيانَهم وأحوالَهم، يُنسِيهم الله أنفسَهم[3].

---

(1) نفسه، 1: 618.

(2) نفسه، 2: 359.

(3) عـــن انـــتقاده لبعض المتصوفة الذين أنساهم الله أنفسَهم يقول: «ولما خلقنا الله على الصورة الإلهية كان في نسياننا الله أن أنسانا الله أنفسنا. فنُهينا عن ذلك. فإنه من نسي نفسه بالضرورة نـــسي ما لله عليها من الحقوق وما لها من الحقوق، فتركوا الله إذ علموا أنهم لا يشهدون من الله مـــا هـــو الله عليه، وإنما يشهدون من الله أعيانهم وأحوالهم لا غير، فلما علم الله هذا من

ويتخذ مضمون نسيان الإنسان لله صورتين، يمكن الاقتراب منهما من خلال مقولتين: إما عن طريق مقولة الإضافة فيكون نسيانُ الإنسان لله نسيانا **لعبوديته له**[1]؛ أو عن طريق مقولة الجوهر، فيكون نسيان الإنسان لله نسيانا لكون «الحق سمعَه وبصرَه وجميعَ قواه»[2]. إنها لحظة حضور وشهود قوية حينما يحصل للإنسان الوعي بأن الحقّ سمعَه وبصرَه وجميع قواه: أليست هذه اللحظة هي إحدى المعاني القوية لوحدة الوجود الأكبرية؟

لكن مَن المسؤول عن هذا النسيان المزدوج: نسيان الذات من حيث هي نسيان لله، ونسيان الله من حيث هو نسيان للذات؟ من بعض أقواله نفهم أن **النسيان طبيعة ذاتية** للإنسان[3]، ومن بعض أقواله الأخرى نتبيّن أن صاحب النظر «وحده... الذي يدخله السهو»[4]. بهذه الجهة، يصبح **الفكر** علةً لنسيان الوجود، أو بعبارة محيي الدين إن «الاشتغال بالفكر حجاب»[5]، في مقابل التذكر الذي هو أداة حضور وانكشاف للوجود. ولعل هذا التقابل هو ما شجع صاحب الفتوحات

بعض عباده الذين لهم هذا الوصف أنساهم أنفسهم فلم يروا عند شهودهم أن أحوالهم عين ما رأوا فيقولون في ذلك الشهود قال لي الله وقلت له، وأين هذا من مقام قولهم **لا نرى من الحق إلا ما نحن عليه**، فلم يكن لهم ذلك إلا من كونه تعالى **أنساهم أنفسهم**» نفسه، 3: 553.

(1) عن كون نسيان العبودية هو سبب تسمية الإنسان باسم الناس، وبأن النسيان من طبيعة الإنسان، أي من صورته، يقول «ورد في الخبر 'أن الله خلق آدم على صورته'، فكان في قوة الإنسان من أجل الصورة أن ينسى عبوديته، ولذلك وصف الإنسان بالنسيان فقال في آدم «فنسي». والنسيان نعت إلهي، فما نسي إلا من كونه على الصورة، فما زلنا مما كنا فيه قال تعالى «نسوا الله فنسيهم» كما يليق بجلاله» نفسه، 2: 244؛ وفي مكان آخر يتكلم عن النسيان بوصفه عقابا للإنسان: «فإذا كانت حياة العبد عارضة لا ذاتية فينبغي أن لا يزهو بها ولا يدعي، فما ادعى وقال أنا، وغاب عن شهود من أحياه، عرض له الموت العارض، أي هذا أصلك، فرده إلى أصله، ولكن غير طاهر بسبب الدعوى ونسيان من أحياه» نفسه، 1: 379.

(2) نفسه، 1: 594؛ انظر أيضا: 1: 397؛ 1: 486؛ 1: 618؛ ونقرأ أيضا «... وقال أيضا وهو من باب الإشارة والتحقيق «قل أعوذ برب الناس ملك الناس» فمن باب التحقيق لما سماهم 'الناس' ولم يسمهم باسم يقتضي لهم أن يكونوا حقا أضافه نفسه إليهم باسم 'الملك'. ومن باب الإشارة اسم فاعل من النسيان معرفا بالألف واللام لأنه نسي أن الحق سمعه وبصره وجميع قواه في حال كونه كله نورا» نفسه، 1: 618.

(3) كما يظهر من قوله: «والإنسان نشأة عنصرية تطلبه حقائق متجاذبة بالفعل صاحب غفلة ونسيان» نفسه، 3: 268.

(4) نفسه، 1: 736؛ عن نسيان رب النعمة انظر **الفتوحات**، 2. 482.

(5) نفسه، 2: 523.

أن يُسمّي المتصوفة أحيانا «بأهل الكشف والوجود»[1]، وأحيانا أخرى «بأهل التذكر»[2]. ذلك أن 'الذاكرة الوجودية' تمكّن هؤلاء القوم في آن واحد من أن يكون الله حاضرا دائما في قلوبهم، ومن أن يرجعوا إليه مباشرة، لا بواسطة الاستدلال الفكري أو الرؤية العقلية. ومن هنا جاء تنويهه بصاحب الذوق الذي «لا غفلة عنده عن ذلك جملة واحدة...»[3]. هكذا يحقق المتصوف ما يعتبره ابن عربي مهمة الإنسان الكبرى، وهي الحضور الدائم لله في القلب، نظير حضور الله مع الإنسان أينما ولّى وجهه.

فإذا ولّينا وجهنا شطر هيدجر، فإننا نجده يربط نسيان الوجود أيضا بالإنسان وبمصير الوجود ذاته من حيث هما أمران متلازمان[4]. غير أن موضوع ومعنى هذا النسيان الهيدجري يختلف كثيرا عما كان يؤمه الشيخ الأكبر. فموضوع نسيان الوجود عند الفيلسوف الألماني لم يكن الوجود الإلهي، ولا حتى وجود الموجود، أو مجموع الموجودات، وإنما كان موضوعه **حقيقة** الموجود[5]. لم يكن موضوع نسيان الوجود عند هيدجر إذن ينتمي إلى مجال التيولوجيا ولا إلى مجال الأنطوتيولوجيا، وإنما إلى مجال الميتافيزيقا، باعتبارها تاريخا لاحتجاب الوجود بالموجود. فالموجود يُنسينا الوجود عن طريق الإنسان[6]، أي عن طريق عقله الذي يحوّل الموجود إلى

---

(1) عن تسمية المتصوفة بأهل الكشف والوجود، انظر مثلا نفسه، 1: 38؛ 2: 523.

(2) عن تسمية المتصوفة بأهل التذكر انظر نفسه، 1: 180؛ نشير إلى أن هيدجر هو الآخر يربط الفكر بالتذكر، انظر «ماذا يعني الفكر» ص 161-162، 164، وبالحضور أو الكشف، نفسه، ص 166-169:

«Que veut dire 'penser' ? », in *Essais et conférences*, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958 ; cf. aussi «Lettre à Richardson », *Questios IV*, p. 181-182.

(3) **الفتوحات**، 3: 235؛ ويضيف في نفس الصفحة عن حصانة أصحاب الذوق من الغفلة قائلا: «ومن ليس له هذا المقام ذوقا يغفل عن الحق بالأشياء حتى يستحضره في أوقات ما. فهذا هو الفارق بين أصحاب الذوق وبين غيرهم».

(4) عن نسيان الوجود عند هيدجر، يمكن الرجوع مثلا إلى:

Heidegger, M., *Introduction à la métaphysique*, tr. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 31, 121 ; cf. *Temps et Etre*, in *Questions IV*, p. 58.

(5) بالنسبة لهيدجر الوجود ليس هو الله، ولا هو الجوهر ولا الماهية، انظر **رسالة في الإنسية**، ص 102.

(6) عن أن الموجود هو الذي ينسينا الوجود، انظر مثلا:

Heidegger, M., *Concepts fondamentaux*, tr. p. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 89-90 ; cf. *Lettre sur l'humanisme*, p. 104 ; 114-115.

تقنية. ولذلك كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ هيمنة العقل على الموجود، وهذا ما يـــسميه هيدجر تارة بالإنسية، وتارة أخرى بالعدمية، التي استفحل أمرها أخيرا إلى درجـــة تمكـــنت فـــيها من الهيمنة الكونية على مقدّرات الموجود كلها. لقد صار حضور الموجود الطاغي بفعل التقنية، أي بفعل العقل، حجابا على الوجود، وهذا هو معنى نسيانه. بهذا النحو يصبح العقل، من حيث هو عقلانية وتقنية، والإنسان، مـــن حيث هو إنسية، هما المسؤولان عن نسيان الوجود. أو بتعبير آخر، إن 'النـــزعة الذاتية'، أي إرجاع الوجود إلى الذات، هي المسؤولة عن نسيان الوجود[1].

ومن ثم لا يمكن تجاوز نسيان الوجود إلا بنسيان النسيان ذاته، وذلك إما بدفع تاريخ الميتافيزيقا إلى نهايته، أي بدفع العدمية إلى استنفاذ كل إمكانياتها، أو بالتخلي عن العقلانية والإنسية والذاتية، أي بالتوقف عن جعل العقل محور الموجود والكف عن المناداة بشعار الإنسية، وذلك من أجل العودة إلى الوجود. وتقتضي هذه العودة عـــند هيدجر إعادة النظر في المخاطب بالسؤال. فبدلا من توجيه سؤال الحقيقة إلى الموجود، علينا أن نوجهه إلى الوجود[2]. ومن ثَم، لا يمكن تجاوز العدمية والإنسية معـــا إلا بالتخلي عن الميتافيزيقا - التي انحازت إلى الموجود، باحثة عن حقيقته من خـــلال مفاهـــيم ومقولات وأسئلة غيّبت الوجود في مبادئ وأصول وغايات - والتوجه مباشرة إلى الوجود لمساءلته عن حقيقته من حيث هو مختلف عن الموجود. لقـــد وحّد هيدجر بين النسيان وكل من العدمية والإنسية، والذاتية، والتقنية، لأن القاســـم المـــشترك بين هذه المقامات هو الإنسان من حيث هو حيوان عاقل. إن طغيان الإنسان، باعتباره أحد الموجودات، قد حجب الوجود. ولذلك كان هدف هيدجر الأخير تعويض الذاتية بالموضوعية، وهذا نفسه ما رام إليه ابن عربـــي تحت مسمى مقام الفناء. لكن ليس معنى هذا أنه، من أجل الكشف عن الوجود والقرب منه بوصفه موضوعا، يجب أن يحتجب الإنسان، أو أن يطمس فكره، بحجة أنه أداة تحويل الموجود إلى علم وتقنية، أي أداة تحويله إلى إرادة للقوة والهيمنة. بل إنه عند تقلـــيب أقـــوال هيدجر المتقلبة، يظهر لنا أن حقيقة الوجود توجد في الإنسان[3].

---

(1) عـــن كـــون النزعة الذاتية هي المسؤولة عن نسيان الوجود، انظر مثلا **رسالة في الإنسية**، ص 125.

(2) عن توجيه السؤال إلى الوجود انظر نفسه، ص 88، 123.

(3) حـــول كـــون حقـــيقة الوجود هي في نفس الوقت التفكير في الإنسان، أو أن ماهية الإنسان أساسية لحقيقة الوجود، انظر نفسه، ص 124، 135.

ألـــيس الإنسان هو راعي الوجود وحامي حماه، وهو الناطق باللغة التي هي مسكنه ومأواه؟!

هكـــذا نـــصل إلى أن الرجلين كانا ينشدان معا كشف الحجب عن الوجود والقرب منه، الذي هو قرب من 'الأصل'[1]. بيد أنه إذا كان القرب من 'الأصل' بالنسبة لهيدجر هو قرب من النشأة، من لحظة الانبثاق بمعناه الفيزيائي، أي القرب مـــن الطبـــيعة، دون أي مـــبالاة أو اهتمام بسبب ظهورها في حوادث وظواهر وموجودات، ومن غير اللجوء إلى سؤال الـــ'لَماذا'[2]، فإن ابن عربـــي، وإن كان هو الآخر من المناهضين للسببية وللسؤال اللمّي والماهوي، لأن ذلك أدخل في باب قلـــة الأدب، وبالرغم من أن الشيخ الأكبر كان يريد أن يتحد بلحظة الإبداع في معناه العنفواني، فإنه لم يصل به الأمر إلى أن يحرر الأشياء - وبخاصة الإنسان - من وســـواس البحث عن الأسباب والغايات، لم يصل به الأمر إلى أن ينظر إلى الوردة في ذاتهـــا، مـــن حيث هي موجودة **فقط**، لا من حيث هي مقيدة بسؤال 'لماذا؟'، كما فعل هيدجر.

* * *

مـــا الذي رأيناه، إذن، في المرآة أو في المرآتين المتقابلتين؟ ما رأيناه هو 'المثيل الآخـــر'، أو 'الآخر المثيل'، لا المثيل المتطابق، ولا الآخر المغاير. نعم، لا ننفي أن رؤيتنا كانت خاضعة لطبيعة المرآة ذاتها، التي تأبى إلا تُظهِر في عز المماثلة، شيئا من المخالفة. إن الوقوف على الاختلاف بين الأفقين الأكبري وما بعد الحداثي - ممثلا في هيدجر- أمر أساسي بالنسبة لنا، حتى نحتفظ بحق البقاء على مسافة منهما معا. ذلـــك أنه لم يكن غرضنا من تطلعنا لرؤية ابن عربـــي في مرآة "ما بعد الحداثة"، ومـــشاهدة هذه في مرآة ابن عربـــي أن نثبت بأن الحداثة قد تراجعت عن أسسها القـــوية الأولى بكيفية قاطعة مرتدة بنفسها إلى فكر صوفي خالص، أو أن نثبت أن ابن عربـــي استطاع بفكره أن يتجاوز حاجز الزمن والتاريخ، وأن يتطابق مع غيره بكيفـــية مطلقـــة، وإنما كانت غايتنا أن نرى هذا في ضوء ذاك، وأن نبرز جملة من

---

(1) عن مفهوم القرب من الوجود عند هيدجر انظر نفسه، ص 102، 114-115، 120.

(2) عن أهمية السؤال المنزه عن أية غاية انظر:

«La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions IV*, p. 128 ; M. Heidegger, *Le principe de la raison*, tr. Par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 108.

الانعكاسات والتقاطعات المتبادلة بين المرآتين، الأكبرية وما بعد الحداثية، عساهما أن تكونا ضامنتين لإمكانية نجاح لقاء مستقبلي بين العقل والقلب، بين النظر والكشف، بعد أن فشل هذا اللقاء في الماضي بين ابن رشد وابن عربي.

لقد بدا لنا أن "ما بعد الحداثة" ماضية في مصادرها لكل أحلامنا، في مقابل ابن عربي الذي كان يحرص على أن يَبقى في عالم من الحلم. لقد كان يفكر بالحلم وفي الحلم، يؤول الحلم بالحلم، وكأنه كان يخشى أن يستيقظ فيجد نفسه في عالم خال من الحلم، كما هو حالنا، أبناء هذا الزمن. ولذلك، فنحن ما زلنا نحتاج إلى الأحلام، وإلى الأحلام التي تفسر الأحلام. لكن لا الأحلام التي تعود بنا إلى الوراء، إلى الأساطير التي استنفذ تأويلها، وإنما الأحلام التي تقفز بنا إلى الأمام قفزة أونطولوجية.

ابن عربي بوصفه مدخلا لحوار الثقافات

ما زلت أحمل في ذاتي ذكريات الأندلس، التي كانت تقع على التخوم القصوى للعالم الإسلامي في القرون الوسطى والتي قدمت نموذجا فريدا لحوار الأديان والحضارات. ويكفي أن تستحضر كأمثلة لهذه التجربة الناجحة لهذا الحوار شخصيات مثل ابن جبرول وابن ميمون وابن رشد وابن عربي. قد يكون المفكر فقيها في إحدى الملل الثلاث التي عرفتها الأندلس، والتي تشكل أساساً لهويته الخاصة، ومع ذلك كان يشعر بالانتماء إلى الهوية العامة التي هي الإسلام. وفي هذه الهوية العامة كانت تلتقي المنظومات العلمية الإسلامية واليونانية والفارسية... دون أي حرج. فهذا ابن عربي مثلا، الذي بعد أن قطف من علوم الإسلام والفرس واليونان، كان لا يمانع في أن ينظر إلى كل اعتقاد على أنه مرآة تعكس عين الحق. لقد كانت الأندلس مَثَلا ومثالاً للتعدد والانفتاح، ومع ذلك وباسم الحضارة والعقيدة تم اغتصابها. إن درس الأندلس وما عانته من إبادة لا نظير لها ما زلنا نعيش امتداداته حتى في الزمن الحاضر علينا أن نستوعبه جيدا في هذه اللحظة التي يتنادى فيها قوم بصراع الحضارات.

من أجل هذا سأتكلم عن ثلاث نقط، أحلل في إحداها دلالة القول بصراع الحضارات، أو بالأحرى صراع الثقافات، وفي النقطة الثانية أعالج شروط الحوار وغاياته، وأختم بابن عربي باعتباره أفقا ملهماً لحل مشكل الاختلاف في الثقافات.

1 - صراع الحضارات

1. لقد نبهت نظرية هاتينجتون في "صراع الحضارات"، عن حق أو غير حق، إلى أمور ثلاثة على الأقل: أولها أن الصراع الدولي حاليا انتقل من صراع داخل

الحضارة الواحدة، التي هي الحضارة الغربية، إلى صراع خارجي، أي على الحدود بينها وبين غيرها من الحضارات. كما أن هذه النظرية نبهت، من جهة ثانية، إلى أنه إذا كان مضمون هذا الصراع ومحركه قبل نهاية الحرب الباردة قد اتخذ طابعا اقتصاديا حينا وسياسيا أو إيديولوجيا حينا آخر، فإنه في ما سُمي الآن بحقبة **الصراع الحضاري**، صار يتخذ سمة ثقافية-حضارية. هكذا قفزت الثقافة إلى مركز الصدارة في تفسير العلاقات بين المجموعات الدولية، وفي تفسير حركة التاريخ. وهذا يعني من جهة ثالثة، أنه بعد أن كان الاعتقاد يقضي بضرورة تذويب الثقافات والحضارات الصامدة إلى اليوم في الحضارة الغربية، بوصفها البديل الوحيد والخالد لكل الحضارات، أقرت نظرية صراع الحضارات بحق الحضارات الأخرى في الوجود. وبهذا النحو يكون الانتقال من القول بوحدة الحضارة، إلى القول بتعددها في نفس الحقبة الواحدة قد أدى إلى إعادة الاعتبار للاختلاف الثقافي في تفسير العلاقات بين الدول، بحيث صرنا نسمع اليوم عن مفاهيم بديلة لمفهومي الجيوسياسي أو الجيواقتصادي، كمفهوم الجيوثقافي أو مفهوم الجيوحضاري، لوصف الوضع الدولي.

2. ويتضح مما سبق أن نظرية "صراع الحضارات" تخلت على الأقل عن فكرتين أساسيتين: فكرة **الوحدة** الحضارية نحو **التعدد والتنوع** الحضاري، وفكرة **المحرك الداخلي** للصراع إلى **المحرك الخارجي**. فإذا علمنا بأن القول الأول "بوحدة الحضارة"، والذي يرجع بأصوله إلى فكر التنوير، ينطوي على الإيمان بوحدة الإنسانية في الطبيعة، ومن ثم بوحدة المصير والمآل بأن تصير منتمية إلى الحضارة الغربية؛ وإذا علمنا بأن القول الثاني بالمحرك الداخلي للصراع يرجع بأصوله إلى الرؤية العلمية للكون والقائمة على تفسيره بالعوامل الذاتية، فإنه يبدو أن التخلي عن القولين المذكورين، هو في نهاية الأمر **تخل** في آن واحد عن **فكر التنوير** وعن تجليه الأقصى، **الفكر العلمي**. وقد يبدو لأول وهلة بأن تعويض فكرة الوحدة الحضارية بالتعدد الحضاري يعد فكرة إيجابية، لأن القول بالتعدد الحضاري يحمل في طياته إلغاء مبدأ امتياز حضارة عن أخرى، وبالتالي إمكانية إلغاء زمن الصراع والحروب وما صاحبها من آلام ما زالت الإنسانية تعاني منها ومن آثارها في جميع أنحاء العالم. كما أن القول بالمحرك الثقافي للصراع الدولي أعطى الثقافات غير الغربية أهمية تاريخية غير منتظرة.

3. لكننا لو أعدنا النظر في دعوى "صراع الحضارات"، لوجدنا أنها في حقيقة الأمر لم تتنازل عن ثوابت العقل التنويري في تأويله الغربي، وبخاصة إيمانه **بمركزية** وتفوق الحضارة والثقافة الغربية. ومن هذا المنطلق، أي من الرغبة في الحفاظ على هذا التفوق وهيمنته على الصعيد الدولي، عملت على تصدير الصراع خارج حدود الحضارة الغربية بدل أن يبقى بداخلها. وهي من أجل ذلك اصطنعت لها أعداء وهميين لتأليب الرأي العام الغربي حول ما يسمى "بالحصار الحضاري" المضروب على الحضارة الغربية. وبهذا النحو تكون هذه النظرية قد أعلنت الحرب على الحضارات المخالفة لها. إذن ما بدا لنا لأول وهلة من طابع إيجابي للتحول من نزعة الوحدة إلى نزعة التعدد على المستوى الحضاري، هو في حقيقة الأمر مجرد **قناع** لإخفاء الإيمان بتفوق الحضارة الغربية، وضرورة جر الشعوب الأخرى نحوها. هكذا تكون نهاية الحرب الباردة داخل الحضارة الغربية ذريعة لإعلان حرب ساخنة ضد الحضارات الأخرى.
4. بل أكثر من ذلك، يمكن القول بأن نظرية "صراع الحضارات"، في الوقت الذي تشبثت فيه بالجانب السلبي لفكر التنوير، وهو النزعة المركزية، نجدها تتخلى عن جانبه الإيجابي والمتمثل في النزعة الإنسانية، التي ترى بأن كل الأجناس من طبيعة واحدة، وتعتبرهم جميعا قادرين على الاندماج في مسلسل حضاري واحد بالرغم من اختلافهم الثقافي. هكذا يستمر الغرب في نزعته في **تسمية الأشياء بغير أسمائها**، بغية إخفاء أسباب الصراع الدولي الحقيقية. كما يستمر في **نظرته الاستعلائية والاحتوائية** للحضارات الأخرى، بإثارة النعرات، وخلق بؤر التوتر المصطنعة.

2 - بديل حوار الثقافات

1. يجب أن نعترف بأن نهاية الحرب الباردة مكنت الغرب من رؤية جديدة لانتظام القوى العالمية، رؤية جعلته يكتشف القوة الهائلة التي يمثلها الإسلام ضمن قوى ثقافية أخرى في النظام العالمي الجديد. لكن الغرب بدلا من أن ينظر إلى العالم الإسلامي من خلال طاقاته التحديثية والتنويرية والإبداعية الكامنة فيه، نظر إليه من خلال عجزه عن تحقيق وحدة صفوفه، ومن خلال

مظاهره التقليدية وتجلياته الأصولية، معتبرا الإسلام عدوه الجديد الذي يمثل خطرا حقيقيا من الواجب مواجهته بكل عنف.

2. إننا لا يمكن أن نقبل هذا التشخيص المزدوج لانتظام القوى الدولية ولقوة الإسلام، لأنه يخالف الحقيقة والواقع. وبدلا من هذه الرؤية الصراعية نقترح رؤية حوارية. وفي هذا الاتجاه نعتقد بأن أسباب التوتر والصراع لا ترجع إلى اختلاف الثقافات، طالما أنها مجرد رؤى للعالم وأنماط للعيش وأنظمة للقيم، وإنما ترجع إلى روح الهيمنة التي تمارسها الثقافة الغربية على العالم على أساس من الظلم الغاشم، والتي تتجلى في الغزو الاقتصادي، وفي التعامل بمعايير مزدوجة، وفي عدم احترام الآخر في خصوصيته الثقافية، وفي التدخل في مصائر الأمم والدول، الخ. وفي المقابل، فإن الإسلام الحق لا يريد الحوار كمنهج وكغاية فقط، بل إنه يراه أمرا ضروريا بالنسبة له ولغيره، لأنه بفضل الحوار سيندهش الغرب للقدرات الهائلة التي يحملها الإسلام فيما يخص التسامح والإخاء بين الشعوب والأديان والثقافات. لكن من أجل تحقيق الحوار لا بد من توفر أمرين هما تعديل صورتنا لدى الغرب، وتعديل صورة الغرب بالنسبة لنفسه.

3. إننا نرى أن مسألة تعديل الصورة التي كوّنها الغرب عنّا يجب أن تنطلق من البرهنة على أننا نؤمن **بمجال مشترك ومحايد** يجمعنا هو **الحداثة**. ذلك أن الإسلام في جوهره يؤمن بالحداثة في جانبيها العملي والنظري. فهو لا يمكن أن يكون مناهضا للجانب العملي لأن به قوام كرامة الإنسان الذي جعله الله خليفة له في الأرض، كالديموقراطية، وحكم القانون، ودولة المؤسسات، وحقوق الإنسان. كما أن الإسلام لا يمكنه إلا أن يكون مناصرا للجانب النظري من الحداثة، والمتمثل في الدعوة إلى العقل المنفتح، القائم على مبدإ تعدد صور الشيء الواحد، لا على ماهية واحدة محددة منغلقة ثابتة ونهائية.

4. ولكن قبل ذلك، لا يمكن أن نقتدر على تعديل صورتنا لدى الغرب وفرض حوار متكافئ معه ما لم نهتم بأنفسنا ونعمل على تحقيق تكافؤ معه على جميع الأصعدة: العلمية والتقنية والاقتصادية والمعنوية، أي على تحقيق تكافؤ على صعيد الحداثة نفسها. من ثم علينا أن نُقوِّي أنفسنا علْميا وثقافيا إلى درجة نصبح فيها قادرين على العطاء وعلى المساهمة في الإجابة على الأسئلة الصعبة

التي تضعها الإنسانية على نفسها في عالم اليوم. ولا يمكن أن يكون لنا ذلك متاحاً ما لم نستطع أن نقطع مع التقليد، لأن التقليد إذا لم يعطل عقلنا، فلا يستطيع أن يجيب على أسئلة هذا الزمن الذي نعيش فيه.

5. أما عن تعديل صورة الغرب لنفسه، فأول مبدأ علينا الاتفاق عليه في حوارنا معه هو ضرورة **فصل الغرب عن الحداثة**، لأن المصطلحين ينتميان إلى سجلين مختلفين، أحدهما ينتمي إلى حقل الجغرافية- السياسية، والآخر ينتسب بالأحرى إلى حقل كرامة الإنسان بما هو إنسان. فإذا تم لنا هذا الفصل المنهجي بين الغرب والحداثة، أمكن لنا اعتبار الحداثة مكانا مشتركا، وفضاءً محايدا تلتقي فيه كل الثقافات وكل الحضارات، فكل حضارة مبدعة في زمانها. ويجب أن يُعتبَر هذا الفضاء ساحةً للتجديد والتغيير بالنسبة للجميع بدون استثناء، لا فضل لثقافة على أخرى.

6. إن إرادة التغيير يجب أن تنال مفهوم العقل نفسه. ذلك أن انطلاق الغرب من معنى محدد للعقل يؤمن بالجوهر الواحد والماهية الثابتة، في مقابل الأعراض المتغيرة والكثيرة، هو الذي أدى إلى فكر من النوع المركزي والهيمني في علاقته بالطبيعة، وبالإنسان، وبالأمم والحضارات، الأمر الذي أدى إلى تقديس الذات على حساب الموضوع، وتحطيم الطبيعة لصالح الإنسان، وتخريب العلاقات الروحية لصالح عبادة المادة.

3 - ابن عربي ملهما لحل مسألة الاختلاف الثقافي

إن استلهامنا لفكر الشيخ الأكبر ابن عربي يمكن أن يكون مدخلا إيجابيا للحوار مع الغرب من أجل تقديم بديل شامل لأزمتنا معه، وأزمته مع ذاته ومع الآخر.

1. وأول ما يعلّمنا إياه ابن عربي هو ضرورة التخلي عن فكر الماهية الواحدة المنغلقة على ذاتها، الثابتة في مقوماتها، وبمعيتها التخلي عن فصل الماهية عن أعراضها، وفصل جوهر الشيء عن صوره الحسية. إن مثل هذا الفكر يمنحنا حرية أكبر في قبول الغير، قبول الاختلاف الديني والحضاري.

2. كما ينبهنا الفكر الأكبري إلى أنه لا وجود لمُطلَقات تند عن التقلب والتغير، ولا شيء يند عن الزمن والصيرورة، فكل شيء في حركة دائبة، حتى الجوهر

نفسه. فلا يوجد محرك أول في مكان دون مكان، بل هو يوجد في كل مكان، وكل محرك يمكن أن يصير متحركا، وهكذا دورا. ونعتقد أن هذا الانفتاح الشامل على **الحركة والزمان** هو الأساس الذي يجب أن ينطلق منه أي حوار بين الثقافات، لأنه يضمن لهذه الأخيرة قابليتها للتداول والحوار.

3. وهذا معناه أن الفكر الأكبري كان يؤمن **بتكافؤ الثقافات والأديان**، لأنها كلها تؤم شيئا واحدا، هو صون كرامة الإنسان باعتباره خليفة الله في الأرض. إن تكافؤ الثقافات يجعلها قابلة للتبادل في الدلالة، قابلة للحوار في المضمون.

4. الإنسان عند ابن عربي ليس إنساناً بعقله وحسب، أي بقدرته على الحصر والتقييد، ولكنه إنسان أيضا ببصيرته التي تمكنه من الإدراك المباشر، ومن قدرته على انتقاد ذاته؛ إن الإنسان ليس إنسانا ببرهانه وقدرته على التسمية فقط، بل وأيضا بخياله وبقدرته على الاستعارة والمحاكاة، لأنه لا يمكن أن يعمل إلا بكلتا يديه. إن استعمال العقل أمر ضروري، لكن لا العقل بمعناه المركزي، الذي يقود إلى التقوقع على الذات، لا العقل الذي يقود إلى الإقصاء والصراع والحروب، بل العقل المرن، العقل المتحالف مع الخيال، العقل الذي ينصت إلى نبضات القلب، العقل الذي يساير تقلب الواقع بماهياته وأعراضه.

5. وفي المقابل، لم تعد الواقعية الحسية هي المعيار الوحيد للوجود، بل إن الوجود أضحى غير منفصل عن الإمكان والخيال. ولما كانت الثقافة هي نمط الوجود الذي يعيش الإنسان بداخله، فإنه من الممكن أن نتصورها عبارة عن مرآة تعكس بعضها البعض الآخر، في تداخل لا ينقطع وفي تدرج لا حد له. ومن ثم لا قيمة لثقافة ما لم تكن مرآتها قادرة على أن تعكس باقي الثقافات الأخرى. فمن يعيش بصورة واحدة ووقت واحد يتمسك به دون غيره يكون أفقر الناس، ومَن تكون له صورة في كل وقت وحين يكون أغنى الناس. وبالمِثل من يعرّف الإسلام ويحدده في صورة واحدة بعينها لا يبرح عنها يسئ إليه ويؤذيه، لأنه أرحب من أن تحيط به صورة واحدة تقيده.

6. ونتعلم من ابن عربي أن **الحقيقة** لا توجد في مكان دون غيره أو في مبدأ دون غيره، إنها **توجد في كل الأمكنة وفي كل الخطابات**، بل إنها توجد **بين** الخطابات المختلفة وبين الأقوال المتعارضة. ولذلك كان طلب الزيادة في العلم معناه طلب الزيادة في الشك والحيرة، إذ كلما امتلأنا حقيقة احتد شوقنا لطرح

المزيد من الأسئلة والمطالب. ومن ثم كان البحث عن نظام نهائي وواحد وثابت للعالم، سواء في السياسة أو الاقتصاد أو الثقافة، في حقيقة أمره، بحثا عن الهيمنة والإقصاء إلى الهوامش، والصواب هو أن كل نقطة يمكن اعتبارها مركزا، وكل مركز يمكن اعتباره هامشا. وبهذا النحو من التفكير يمكننا أن نبعد عن أنفسنا آفة القطْعية العمياء، وفتح باب النسبية والحوار بين الثقافات.

7. وبهذا النحو نعتقد بأن أنسب أرضية للتوافق بين الحضارات والثقافات هي التي يقدمها لنا فكر ابن عربي، لاسيما وأنه يعلّمنا بأننا جميعا نعيش على تخوم الحقيقة، طالما أننا كلنا **سواء** بالقياس إلى مطلق لا يمكن بلوغه. **فلا أولوية ولا مركزية مطلقة**، وأية نقطة يمكن اعتبارها مركزا، دون أن تلغي مركزية النقط الأخرى.

الباب الثاني

العالم خيال في خيال

تداخل نظامي الخيال الفلسفي والصوفي في نظرية الخيال الأكبرية

يعترف ابن عربي بأن ما أذاعه هو نفسه بين الناس من كتب ورؤى ونبوءات كان من وحي الخيال «ولولا قوة الخيال ما ظهر مِن هذا الذي أظهرناه لكم شيء، **فإنه** [الخيال] أوسع **الكائنات وأكمل الموجودات**، ويقبل الصور الروحانيات، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة»، فهل كان يقصد بذلك الخيال المتصل، خيال الإنسان الفردي، أم الخيال الميتافيزيقي المنفصل عن الإنسان؟

لقد انطلق ابن عربي في نظرته إلى الخيال، كما في كل الأمور التي تعاطى النظر فيها، من النص الديني، فهو المعوَّل عليه في منظومته المعرفية والعرفانية المتصلة بمجالات الحياة البشرية في الدنيا والآخرة. كان يبحث عن دلائل على نظريته في الخيال بين المقولات والرموز والقصص والإشارات الدينية. فكل صلاة، كل شعيرة، كل خبَر، كل حُلم، أو أثر يُخبِر عن الحياة في الدنيا أو بعد الدنيا، يخبر عن معراج أو قصة من القصص الدينية يصبح برهانا على نظرته الخيالية إلى الوجود(1).

---

(1) حيث يقول مثلا: «**والإنسان ثلاثة عوالم، عالم الحس** وهو الثلث الأول، **وعالم خياله** وهو الثاني، **وعالم معناه**، وهو الثلث الآخر من ليل نشأته، وفيه ينزل الحق، وهو قوله ﴿وسعني عبدي﴾. وقوله ﴿إن الله لا ينظر إلى صوركم﴾، وهو الثلث الأول، و﴿لا إلى أعمالكم﴾، وهو الثلث الثاني، و﴿لكن ينظر إلى قلوبكم﴾، وهو الثلث الآخر. فقد عم الليل كله. فمن قال إن **آخر الوقت** الثلث الأول فباعتبار ثلث الحس، ومن قال آخره إلى نصف الليل، وهو وسط الثلث الثاني، فباعتبار الثلث الثاني، وهو عالم خياله، لأنه محل العمل في التلطيف أو التكثيف، ومن قال إلى طلوع الفجر فباعتبار عالم المعنى من الإنسان.» ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الكتاب، ب.ت.، الجزء 1، ص 396 (سنشير لاحقا فقط إلى رقم الجزء والصفحة).

مـــوازاة لذلك كان ابن عربـــي على اطلاع كاف بنظرية الخيال الفلسفية. وهـــي بصفة عامة تعتمد على ثلاثة مصادر أساسية، وهي كلها لأرسطو، كتابان ينتمـــيان لمجـــال علم النفس هما **كتاب النفس وكتاب الحس والمحسوس**، وكتاب ينتمـــي إلى مجـــال المنطق وهو **كتاب الشعر**. لقد دار تحليل **كتاب النفس** للخيال حـــول فكـــرة حضور صورة الشيء في غيابه، واستعمل **كتاب الحس والمحسوس** فكـــرة الخيال المدرِك والخلاّق للخيالات، أما **كتاب الشعر** فقد ركز على مفهوم المحاكاة لتحليل فعل الإبداع. تم تحليل الخيال في الكتاب الأول باعتباره قوة إدراكية معـــرفية، وفي الثاني باعتباره أداة لتفسير الأحلام والرؤى والإلهامات، وفي الثالث باعتـــباره أداة للخلق الشعري والفني بصفة عامة. إن تعدد هذه المقاربات أسهم في إثارة جو من اللبس بشأن نظرية الخيال عند أرسطو.

لم يكن الشيخ الأكبر قادرا على الاستغناء عن معطيات النظرية الفلسفية في الخـــيال، لأنهـــا تقدم معارف وأدوات وآفاق علمية وعملية لا غنى عنها لتحليل وتفـــسير مجموعة من الظواهر النفسية والاجتماعية والقولية والإبداعية والدينية. وبالفعـــل، اســـتعمل ابن عربـــي نظرية الخيال الفلسفية، بَيْد أنه وظفها وأعاد صياغتها في توجيه جديد على ضوء معطيات النص الديني الإسلامي، وعلى ضوء تـــوجهاته الروحية الخاصة به. لكن استعماله لنظرية الخيال الفلسفية لم يمنعه من الإشـــارة إلى حـــدودها في تفـــسير كل ظواهر الخيال، بل وعن عدم اتفاقه مع أصحابها. فبالرغم من أن ابن عربـــي اعترف بأن الفلاسفة انتبهوا إلى 'قوة حكم سلطان الخيال' على الطبيعة نجده بين الحين والآخر يوجّه نقداً عنيفاً لنظريتهم في الخـــيال لأنهم في تصوره لا يعرفون قيمة مرتبته الوجودية والدينية حق المعرفة، أو لأنهم «لا يعلمون ما قالوه [بصدد الخيال] **ولا يوفّونه حقّه**»، أو لأنهم لم يحيطوا بكـــل عوالم 'علم الخيال' الواسعة والمتنوعة. بل إن ابن عربـــي يقطع بأنه «لا يعـــرف قدْرَها [القوة الخيالية] ولا قوة سلطانها إلا الله، ثم أهله من نبـــي أو ولي مخـــتص، وغـــير هـــذين فـــلا يَعرف قدر هذه المرتبة، والعلم بها أول مقامات النبوة»[1].

(1) كما نجده يقول: «وهذا باب واسع المجال [الأحلام والرؤى]، وهو عند علماء الرسوم غير معتبر، ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا الحكمة، وقد نقصهم علم شموخ بهذه المرتبة على سائر المراتب، ولا قدْر لها عندهم»، نفسه، ج3، 508.

هكذا يكون ابن عربي قد نظر إلى الخيال في أعماله الكبرى من خلال سجلين فكريين مختلفين، إن لم يكونا متقابلين، سجل لغة التصوف الذي يستند إلى المرجعية الدينية، وسجل اللغة الفلسفية الذي يستند إلى المرجعية العقلية. هكذا يتجاور في نفس المتن، وأحيانا في نفس النص الواحد، نظامان للخيال، مما يؤدي إلى إضفاء البلبلة على وظائف ومعاني وأسماء الخيال. فهل كان ابن عربي يقصد عنوة التشويش على النظامين الخياليين معا، وتذويب الحدود بينهما لخلق نظرية جديدة للخيال هروبا من الاستقرار النظري، أم أنه كان ضحية خلط بين النظامين الخياليين؟

1 - التباس أسماء الخيال الذاتي

أفرز هذا التداخل بين نظامين مختلفين للخيال، نظام التصوف ونظام الفلسفة، في فكر ابن عربي تعددا كبيرا في أسماء ونعوت الخيال، منها ما اقتبسه من التراث الفلسفي، ومنها ما نحته هو. وأشهر الأسماء التي ابتكرها ابن عربي اسمان، الخيال **المتصل**، وهو خيال بشري **ذاتي**؛ والخيال **المنفصل**، وهو خيال **موضوعي**. الخيال المتصل، الذي هو خيال **كتاب النفس** أو الخيال الذي ورثه ابن عربي من الفلسفة العربية، هو مجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابه، إما لحفظ الصور أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها. أما الخيال المنفصل، الذي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية، فهو عبارة عن حضرة أو عالَم ميتافيزيقي قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وصور الأشياء الطبيعية.

ولا تخفى المفارقة التي تطبع هذه التسمية المزدوجة. فلو سلّمنا أن أصل اسمي الخيال المتصل والمنفصل رياضي أي يمتدان بجذورهما إلى مقولة الكم، فإننا سنلاحظ بأن ابن عربي استعملهما في معنى معاكس لمعناهما الأصلي. فالخيال المتصل يعني الخيال الفردي، المتعدد بتعدد الأفراد، مما يعني أنه خيال منفصل بالمعنى الرياضي؛ في حين يتصف الخيال المنفصل بأنه خيال واحد ومتصل، وكأنه مكان محايد يطل إليه جميع الأفراد دون أن يكون لأحد منهم حق ملكيته. وأداة هذه الإطلالة هو الخيال المتصل الموجود فينا. إن اعتبار الخيال المتصل أداة للاتصال بالخيال المنفصل يطرح صعوبة أخرى، وهي كيف يمكن للخيال المتصل أن يتصل بالخيال المنفصل وليست

بينهما مناسبة ولا تشابه، لأن للأول أصولا بيولوجية ونفسية ينتمي بها إلى عالم الطبيعة، في حين ينتمي الخيال المنفصل إلى عالم ما بعد الطبيعة؟

بالإضافة إلى الاسمين الأساسيين للخيال، المتصل والمنفصل، توَسّع ابن عربي في استعمال مجموعة من المصطلحات الجديدة المرادفة لاسم الخيال، مما يحشر القارئ في وضعية صعبة غالبا ما تمنعه من متابعة النص الأكبري.

نعم، لم يُدخِل ابن عربي تعديلات كبيرة في الأسماء التي تنتمي إلى أسرة الخيال المتصل. ذلك أننا نجد لديه كل الأسماء التي تَداولها الفلاسفة المسلمون للخيال ضمن ما يسمى بالقوى الروحانية أو القوى المعنوية، والتي يختلف عددها وتتباين وظائفها حسب كل واحد منهم، وهي: الحس المشترك، الخيال، التخيل، المصوِّرة، المفكِّرة، الوهم، الذاكرة، الحافظة. ويحتل الخيال عند ابن عربي مكانا متوسطا بين الحس والعقل، فهو «حس باطن بين المعقول والمحسوس». بيد أنه يتكلم عن الخيال أحيانا باعتباره قوة مختلفة عن باقي قوى النفس الباطنية. **فالحس المشترك** يقوم بإدراك الصور الخيالية في النوم في مقابل الحس الذي يدرك المحسوسات في اليقظة؛ **والمصوِّرة** تقوم بدور تركيب صور جديدة من عناصر المحسوسات؛ أما **الخيال** فيخصص له أحيانا وظيفة حفظ وإمساك و'ضبط' الصور الملتقَطة من قِبَل الحواس في اليقظة، وكأن الخيال خزانة للمحسوسات، ومن المعروف أن هذا هو نفسه ما ذهب إليه ابن سينا. **والحافظة** تمسك ما حصل عند الخيال من الصور؛ **والذاكرة** أو **المذكرة** تذكّر الخيال ما غاب عنه. أما **المفكرة،** التي ألحقها بالعقل وجعلها خادمة له، فمجال تصرفها وسلطانها الخيال وتظهر عندما يتقوى هذا الأخير، ولكنها تحتاج أيضا إلى المصورة لتُركّب من صورها دلائل عقلية تَعرضها على العقل. من جهة أخرى، نجد ابن عربي يميز أحيانا بين الخيال والتخيل، فيخصص اسم 'الخيال' لتأدية معناه الميتافيزيقي، وهو الخيال المنفصل، في حين يصرف اسم 'التخيل' لتأدية مهمة إدراك الصور الخيالية. ومما يؤيد هذا التمييز قوله بأن «**الخيال حق كله، والتخيل منه حق ومنه باطل**».

لكن بالرغم من هذا الاختلاف الوظيفي الذي أظهره ابن عربي بين قوى الحس الباطنية، نجده في أغلب الأحيان لا يُعير أية قيمة للفروق التي تفصل بينها، فنجده مثلا يقول «ولهذا يسمى الخيال بالحس المشترك»؛ كما لا يعطي أهمية للفرق بين الخيال والتخيل مكتفيا باسم الخيال لتأدية المعنيين معا، مما يؤدي إلى

اختلاط القوة بالفعل، أو فعل قبول الخيالات بفعل إيجادها؛ ونفس التداخل نجده بين الخيال والمصورة[1]، فقد نقرأ مثلا في نفس الجملة ثلاثة مصطلحات متوالية لتأدية نفس المعنى موزعا على ثلاث لحظات أو مهام وهي التخيل والمصورة والخيال[2]؛ كما نقرأ في مقطع آخر أن المصورة تقوم بدور الحس المشترك وهو حفظ ما ترسب من الإدراك الحسي من صور، وبين الخيال والوهم. وفي الحقيقة، لا يلغي الاختلاف الوظيفي بين هذه القوى أنها تقوم بوظيفة واحدة جنسيا، وهي التعاطي مع صور خيالية، أي مع صور لأشياء غائبة أمام الحس سواء كانت رؤيا أو حفظا أو تذكرا أو تصويرا أو توهما. أما القوة المفكرة فكما أشرنا أختار ابن عربي بخلاف الفلاسفة المسلمين موقفا واضحا بشأنها، جاعلا إياها وظيفة للعقل لا للحس الباطن، بحيث تبدو المفكرة الجانب الفعال من العقل، أما هذا الأخير فتنحصر مهمته في القبول وفي الحكم على الدلائل والبراهين التي توصل إليه الفكر انطلاقا من مبادئه الفطرية التي تشكل نسيجه. إن عدم احترام مدلولات الأسماء المختلفة يربك القارئ حيث لا يستطيع أن يميز هل الخيال هو أداة إدراك للصور الغائبة أم أداة لحفظها وضبطها أم أداة لتركيبها، هل هو أداة للمعرفة والحقيقة أم أداة للمحاكاة والتشبيه والتوهم.

2 - التباس أسماء الخيال الموضوعي

أما بالنسبة **للخيال المنفصل** فإن تعدد أسمائه تستفحل إلى درجة يصبح معها نص ابن عربي أحيانا غير قابل للفهم. ونعترف أنه من الصعب الإحاطة بكل الأسماء والدلالات التي يجعلها مرادفة لاسم الخيال، مكتفين بالإشارة إلى بعضها: (1) فللخيال المنفصل عند ابن عربي اسمان آخران يضفيان أبعادا جديدة

---

(1) يعرف ابن عربي القوة المصورة بأنها القدرة على تركيب صور جديدة من مواد حسية، لكنه في هذا المقطع يجعل الخيال نفسه يقوم بهذا الدور: «المعلومات منحصرة من حيث ما تدرك به في حس ظاهر وباطن، وهو الإدراك النفسي، وبديهة وما تركب من ذلك عقلا إن كان معنى؛ وخيالا إن كان صورة؛ فالخيال لا يركب إلا في الصور خاصة، فالعقل يعقل ما يركب الخيال، وليس في قوة الخيال أن يصور بعض ما يركبه العقل» نفسه، 1. 53.

(2) عن التباس ثلاثة أسماء للخيال نقرا مثلا: «**التخيل** أمر تحدثه في النفوس المحسوسات، **فتصورها** بالقوة **المصورة** في **خيال** الشخص» نفسه، 4. 214.

ويغـــرقاننا في جو من اللبس المطلق هما **الخيال المطلق والعماء**. فبعد أن يعلن انهما اسمـــان مترادفان[1]، وأن العماء هو المجال الذي تظهر فيه الصور الخيالية[2]، يذهب إلى التوحيد بين المصطلحين المذكورين و**الإنسان الكامل** من جهة، و**الحق** من جهة ثانية. فلا ندري هل الخيال هو اسم آخر لله (الحق) أم هو ظرف أو عالم أو حضرة مـــستقلة عن الحق. (2) ومن أشهر أسماء الخيال المنفصل اسم **البرزخ** الذي قد يرد أحـــيانا مرادفا **للإنسان الكامل**، وهو من الأسماء الغامضة التي اقتبسها ابن عربـــي مـــن لغة القرآن، ووظفه للدلالة على حضرة أو عالم الصور الخيالية، الذي يمتد إليه نظر كل من تخيل ليرى الصورة التي تخيلها[3]. (3) كما ترد عند ابن عربـــي أسماء أو تـــشبيهات أخرى للخيال؛ فأحيانا يذكره باسم **الأرض**، فالخيال أرض صنعت مـــن بقـــية خميرة طينة آدم، وأن نفوسنا من هذه الأرض، وأن من يتخيل فإنما يمتد بروحه إلى هذه الأرض. كما نجده يستعمل أحيانا اسم **الرحم** مرادفا لاسم الخيال. ونعثر في كتابات ابن عربـــي على اسم آخر مرادف للخيال هو **النور**، حيث يعتبر الخـــيال أحـــق باسم النور من غيره ولهذا إذا كانت الأجسام النورية لا خيال لها، فلأنهـــا هي عين الخيال؛ وأحيانا يسمي الخيال باسم **القرن**: «**فذلك القرن مكان الرؤيا**».

ولنا أن نتساءل هل يعني هذا التنوع الكبير في أسماء الخيال الموضوعي تعددا في مـــسمياته، أم أن الأمر يتعلق بكائن واحد له عدة أسماء وعدة أوجه؟ فما معنى أن يـــتحدث عـــن الخيال أحيانا باعتباره أول مخلوق أو أعظم مخلوقات الله، وأحيانا باعتـــباره أحد أسماء الله وهو الحق، ما معنى أن يتحدث عنه أحيانا بمعنى حضرة أو عـــالم أو ظرف، وأحيانا بمعنى أداة الخلق. إن إرادة إزالة الحدود بين المفاهيم، بين الخيال والحق، بين الإنسان والله، لا يمكنها إلا أن تغرقنا في التباس لا مخرج منه.

لكـــن بالـــرغم مـــن هـــذا التعدد والتنوع في أسماء الخيال، يمكن أن نحصر اســـتعمالاته في أربع معاني: فهو يستعمله أولا بمعنى **القوة المعرفية** المختصة بقبول

---

(1) عـــن تـــرادف العماء والخيال المطلق يقول: «أن حقيقة **الخيال المطلق** هو المسمى **بالعماء**» نفسه، 2. 310.

(2) يحـــدد الطبـــيعة 'المكانـــية' للعماء بقوله: «فالصور بما هي صور هي المتخيلات، والعماء الظاهرة فيه هو الخيال» نفسه، 2. 313.

(3) عن اسم البرزخ يقول «وكل إنسان ذي خيال وتخيل إذا تخيل أمراً ما فإن نظره يمتد إلى هذا **البرزخ**، وهو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة» نفسه، 3. 47.

الـصور، وبهذا المعنى يكون الخيال قوة **قبول** ذاتية للصور الخيالية الواردة عليه من الحس أو من الفكر أو من الحق؛ ويستعمله ثانيا في معنى فعل **إيجاد** الصور الخيالية، أي فعل **تصويرها وتركيبها** من العناصر التي التقطت من الحس أو الصور الحسية؛ ثم إنه يستعمل اسم الخيال في معنى **العالَم** أو **الحضرة**، وهي مكان ميتافيزيقي تأوي إليه مختلف الصور الحادثة والقديمة، الحية و'الميتة'، مما يضفي عليه طبيعة **موضوعية**؛ وأخيرا يستعمله مرادفا للحق الذي يعتبره ابن عربي أول مخلوق لله يخلق به الأشياء. ومن الواضح أن المعنيين الأول والثاني هما فعلان **للخيال المتصل** الذي يملكه كل فرد، أما المعنى الثالث فهو مكان عام ومشترك لكل الصور والأفراد، لا يملكه شخص بعينه، وإنما تمتد إليه أعين خيالات الناس أجمعين بحسب رتبهم من المعرفة العرفانية، وهو ما يسميه **بالخيال المنفصل**. في حين يشير المعنى الرابع (الحق، الإنسان الكامل، العماء) إلى أداة أو مجال الخلق الإلهي.

هكذا يتجلى أن الأسماء عند ابن عربي كالموجودات لا تتوقف عن التحول والدخول والخروج من معنى إلى آخر في عملية مستمرة لا تنقطع ولا تستقر على حال. إن عدم احترام الدلالة الواحدة لنفس الاسم الواحد يحوّل النوع الواحد من الخيال إلى نوع مغاير له، فالخيال المنفصل يصبح متصلا، والمتصل تصبح له خصائص الخيال المنفصل، والتخيل يصير هو الخيال، والمصورة هي الحس المشترك، والحافظة هي الذاكرة وهي الخيال، أما المفكرة فقد فصلها ابن عربي عن القوى الحسية الباطنية وألحقها بالعقل، باعتبارها أداة الاستدلال. وباختصار لا توجد لدى ابن عربي حدود واضحة بين المفاهيم والدلالات، فالمرونة والسيولة والتحول وعدم الاستقرار هي الشيء الثابت في فكر ابن عربي.

3 - طبيعة الخيالات

إن تعدد والتباس أسماء الخيال يعكس في الحقيقة التباسا في طبيعة الخيالات أو الصور الخيالية، ومن ثم في طبيعة الخيال نفسه، فالاسم يعكس حقيقة الموضوع، والموضوع يخبر عن طبيعة الذات.

ومن خلال **الفتوحات المكية** يمكن أن نحصي ست صفات ذاتية للخيالات الذاتية والموضوعية. 1) أول صفة تتميز بها الخيالات هي أنها **صور**، تمييزا لها عن **المعاني** وهي مدركات العقل، **والمحسوسات** وهي مدركات الحواس 2) لكن أبرز

مـــا تتـــصف بـــه الصور الخيالية هو **عدم قابليتها للتحديد** والانضباط في أجناس ومقـــولات الوجـــود والعقل، فــ «الخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهـــول، ولا منفي ولا مثبت. كما يدرك الإنسان صورته في المرآة يعلم قطعا أنه أدرك صـــورته بوجه، ويعلم قطعا أنه ما أدرك صورته بوجه... فليس بصادق أو كاذب في قوله إنه رأى صورته ما رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ أين محلها وما شأنها؟ فهي منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة». 3) وبهذا المعنى لا تعترف الخيالات بقانون التضاد، فهي **قابلة للمتضادات** جميعا، لكن دون أن تهدد وجـــودها. 4) ولعـــل قابلية الخيالات للمتضادات هو الذي يجعلها تتصف بحقيقة رابعـــة وهي **التبدل والانتقال وعدم الاستقرار**: «فإن الحقائق لا تتبدل، وحقيقة الخـــيال **التبدل** في كل حال والظهور في كل صورة». 5) ومعنى تبدل الخيال أنه يملك **الحرية** التي تميزه عن قوتي الحس والعقل اللتين يعتبرهما ابن عربـــي قوتي تقييد لا انـــتقال. 6) والسمة الأخيرة التي تميز الخيال هي **التوسط** بين العقل والحس، أو بالأحرى الجمع بينهما.

وقـــد يكون أصل الخيالات مدخلا لمعرفة شيء عن طبيعتها، فالخيالات كما يقـــول ابـــن عربـــي أمور تحدثها المحسوسات في النفس، وهي تابعة لها في كمالها ونقـــصها، وهذا ما يجعل الخيال فقيرا إلى القوى الحسية، مُقلّدا لها. وقد أعلى ابن عربـــــي من قيمة الحس إلى درجة اعتبر أن له «الشرف كله»[1] لسببين، أولهما ميتافيزيقي وهو وصف نفسه تعالى بأنه سميع بصير، والثاني أن الحس لا يخطئ لأنه يـــدرك إدراكا ذاتيا[2]، بينما يدخل الخطأ على الخيال لأنه إدراك غير ذاتي، ولأنه غـــير قادر على الحكم والتمييز. وفي هذا السياق لا يخلو متن ابن عربـــي من ذم للخـــيال وتلميح إلى قيمته المعرفية الدنيا سواء بالنسبة للعقل أو الحس، فهو يصف

---

(1) ويـــضيف، لأنـــه «لم يصف سبحانه نفسه بأنه عاقل ولا مفكر ولا متخيل» ن.ص، وإنما وصف نفسه بأنه سميع وبصير «ولهذا قال تعالى في الذي أحبه من عباده كنت **سـمعه** الـــذي يسمع به، **وبصره** الذي يبصر به» ن.ص. وإذا وصف نفسه بالحافظ والمـــصور – وهمـــا مـــن قـــوى الحس الباطن – فـــ«لأن الحس له أثر في الحفظ والتصوير، فلولا الاشتراك ما وصف الحق بهما نفسه، فهو الحافظ المصور» ن.ص.

(2) عـــن الطابـــع الذاتي للإدراك الحسي يقول: «فإدراك العين لا يخطئ أبداً لا هي ولا جمـــيع الحـــواس فـــإن إدراك الحواس الأشياء إدراك ذاتي ولا تؤثر العلل الظاهرة العارضة في الذاتيات...» نفسه، 2. 428.

المشبّهة من الجمهور قائلا: «لقصور أفهامهم ما ثبت لهم إلا بهذا التخيل»، بل إنه يقـــول في حق الخيال بأن: «**القوى المعنوية كلها قوى كاملة إلا قوة الخيال، فإنها خلقـــت ضعيفة**، والقوة الحساسة، وجعلت هاتان القوتان تابعة للجسم، فكلما نما الجسم وكبر وزادت كميته كلما تقوى حسه وخياله».

4 - طبيعة الخيال

ســبق لنا أن قلنا إن تحليل طبيعة الخيال **كموضوع** للمعرفة تخبرنا عن طبيعة الخيال **كذات**. ولمّا كان الخيال ينقسم إلى خيالين متقابلين، الخيال المتصل البشري، والخيال المنفصل الميتافيزيقي، كان لا بد أن تختلف طبيعتهما.

4 - 1 طبيعة الخيال المتصل:

بدايـــةً يعتـــرف الشيخ الأكبر أن الإنسان، الذي هو نتيجة **امتزاج أخلاط** معيـــنة، له ثلاث قوى يجول بها في ثلاثة عوالم: في عالم الحس بأداة الكشف، وفي عـــالم العقل بأداة الفكر، وفي عالم الخيال بأداة التخيل والتصور. الخيال إذن «**قوة هيولانـــية** قابلة لجميع ما يعطيها الحس من الصور... [بل] ليس في القوى ما يشبه الهـــيولى في قبول الصور إلا الخيال». ومن ثم فإن أي ضعف أو اختلال في المزاج الـــبدني يـــؤدي إلى ضعف في إدراكات قوى الحواس الباطنية أو اختلال وظائفها «**فإن فساد عين البصيرة فيما يعطيه البصر إنما هو من فساد البصر**». إذن يوافق ابـــن عربـــــي مذهب الفلاسفة القائل بأن الخيالَ قوة من قوى النفس أو هو قوة حسية باطنية متصلة بالجسم اتصالا عضويا، سواء من حيث انتماؤه البيولوجي أو من حيث فعله ووظيفته، بل أكثر من ذلك يقر بأن له محلا معينا في الدماغ. ونفهم مـــن بعـــض كلامه أن الخيال يتوقف فعله في النشأة الآخرة، الأمر الذي يعني أنه مـــرتبط بالجـــسد، ممـــا يقـــربه من بعض الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن رشد. ويـــستخلص ابـــن عربـــي من اتصال الخيال بالجسم اتصاله بالطبيعة. لكننا نجده أحـــيانا يرفض تحديد محل أو مكان له في الدماغ، معتبرا النفس كلها محلا له: «وما للخيال محل إلا النفس، فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى».

4 - 2 طبيعة الخيال المنفصل:

فما هي طبيعة أو خصائص الخيال المطلق عند ابن عربـــي؟

أول أمـــر يتميز به الخيال المنفصل - بأسمائه المختلفة: الخيال المطلق، العماء، الحـــق، الـــبرزخ...- عن الخيال المتصل هو أصله، وعن هذا الأصل تتفرع باقي الخصائص. فهو بخلاف باقي الموجودات، لم يكن نتيجة أمر 'كن'، أو نتيجة فعل 'اليد أو اليدين'، وإنما كان **نتيجة نفَس الرحمن**. بل إن ابن عربـــي يذهب أحيانا إلى حـــد التوحـــيد بينه وبين نفَس الرحمن، ومن ثم التوحيد بينه وبين **الحق** عندما يقـــول مثلا: «فهذا **العماء هو الحق المخلوق به كل شيء**. وسمي **الحق** لأنه **عين النفَس**».

وأشـــهر ما يعرف به الخيال المنفصل هو مرتبته الوجودية التي تتصف بثلاث خـــصائص هي أنه '**حضرة مستقلة، وجودية، صحيحة**': إنه حضرة مستقلة عن الطبيعة والجسم والنفس، بخلاف الخيال المتصل الذي يتميز بتبعيته المطلقة للجسم. وهـــذا الخـــيال من جهة ثانية هو حضرة وجودية وليست معرفية، أي أن الأعيان موجـــودة فيه وجودا ثبوتيا. والصفتان السابقتان (الاستقلال والوجودية) تجعل من هـــذا الخيال خيالا صحيحا لا يدخله الريب، بخلاف الخيال المنعكس، خيال الظل، الذي غالبا ما يدخله الخطأ والضلال.

وبالإضافة إلى طبيعته 'المكانية' يتكلم ابن عربـــي طبيعة فعالة للخيال المطلق. بيد أن هذه الخاصية يلفها شيء من الغموض؛ فهو يشير بصدد الممارسات العرفانية أحـــيانا إلى أن الخـــيال البشري هو الذي يطل على حضرة الخيال المطلق ليرى فيه أحلامـــه ورؤاه وتنـــبؤاته، ولكنه أحيانا أخرى يعتبر بأن الخيال المنفصل هو الذي يلقي أو يفيض على الخيال الذاتي الصور الخيالية في النوم واليقظة، والتي تخص سواء المعرفة أو الرؤيا أو التنبؤ. فالإنسان بالنسبة لابن عربـــي لا يتلقى معرفته فقط من الحـــواس والفكر، بل وأيضا من الحق - أي من الخيال المطلق. وبهذه الجهة يكون الخـــيال **واردا مـــن خارج**، وهذه الصفة تجعله 'خيالا صحيحا' لا يدخله الريب، بالمقارنة مع الخيال المتصل الذي هو "قوة" **داخلية** لها محل بيولوجي في مقدم دماغ الإنسان. هكذا يتضح أن الخيال العرفاني يتميز بازدواج أساسي: فهو مكان وفعل في آن واحد.

وقدرة الخيال على **قبول** كل المعلومات والصور، وعلى أن «**يُوجِد** في نفسه كـــل معلوم» هي قدرة غير محدودة، بحيث يستطيع قبول وخلق حتى صورة الحق. وهـــذا ما يضفي على هذه القدرة على القبول والإيجاد طابع القدرة **المطلقة** أو شبه

المطلقـــة، مما يجعلها أشبه ما يكون بالقدرة الإلهية على الإيجاد، حيث لا تختلفان إلا بجنس الحضرة الذي تمارس كل منهما فيه فعل الإيجاد؛ فإذا كانت حضرة قدرة الله هـــي 'حضرة الانفعال المثل' أي حضرة 'الإيجاد على الإطلاق مع عدا نفسه'، فـــإن حضرة قدرة الخيال على 'الإيجاد على الإطلاق مع عدا نفسه' هي '**حضرة الوجود الخيالي**'.

وبحكم اتساع فضائه، وتنوع وظائفه، وتنوع مجالات تأثيره وحضوره، اعتبر ابن عربـــي 'العلـــمَ بالخيال' بعد 'العلم بالأسماء الحسنى' من حيث الشرف. كما اعتبر الخـــيال أول ظرف «قَبِل كينونة الحق»، ولهذا السبب عده أول كينونة من الكينونات الخمـــس التي وصف الحق بها نفسه: كينونة في العماء، وكينونة في العرش، وكينونة في السماء، وكينونة في الأرض، والكينونة العامة مع الموجودات حيثما كانت. كما اعتبره «**حضرة المجلى الإلهي** في القيامة، وفي الاعتقادات». وبحكم هذه المرتبة الراقية والقدرة الشاملة للخيال المطلق سماه ابن عربـــي **بالإنسان الكامل**.

ويـــشترك الخـــيال العـــرفاني مع خيال الفلاسفة المعرفي والشعري في طبيعة **الإمكان**. غير أن الإمكان الذي يؤسس خيالات الخيال السيكولوجي، هو **إمكان طبيعـــي** يـــشبه إمكـــان الصور الظاهرة في وجه المرآة، التي هي لا موجودة ولا معدومـــة، لا هـــي صـــحيحة ولا هي خاطئة... ولعل السبب في عدم تحدده هو طبيعـــته الانعكاســـية. أما إمكان الخيال العرفاني فهو **إمكان ميتافيزيقي**. فالأشياء الموجودة فيه لها الشيئية الثبوتية، التي هي إمكان ينتظر الخروج إلى الشيئية الوجودية في مجـــال الخيال نفسه. أي أنه قوة مبدعة وخلاقة ومتنبئة بالأشياء والصور والحوادث. غير أننا أحيانا نجده يصف إمكان الخيال بأنه يجمع بين الثبوت والوجود[1].

الخـــيال مـــن هذا المنظور إذن يسبق الوجود الطبيعي ويؤسسه، وليس مجرد انعكـــاس له. وبحكم هذا الثقل الوجودي للخيال المطلق لا يتردد ابن عربـــي في القـــول بأن «الوجود كله خيال في خيال»، وبأن «**العماء** هو جوهر العالم كله، **فالعـــالم ما ظهر إلا في خيال، فهو متخيل لنفسه، فهو هو، وما هو هو**»؛ وهذا

---

(1) عـــن انـــضواء شيئية الثبوت وشيئية الوجود في إطار الممكن يقول «وقد أخرج [الله تعالى] هذا الممكن من شيئية ثبوته، إلى شيئية وجوده، في حضرة خيال، ليقع الفرق بـــين الله وبين النائب في ظهور هذا العين المطلوب وجودها في عالم الحس» نفسه، 3. 281.

معنـــاه أن «العالم كله في صور **مُثل** منصوبة. **فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال**»، وأنه «**ما خرج شيء من الموجودات عن التشبيه**». لكن ليس معنى هذا أنـــه كـــان يقول بأن لا حقيقة للوجود كما تفعل السفسطائية، بل كان 'الوجود الخيالي' في نظره هو عين الحقيقة[1]. واضح أن الأمر لا يتعلق بالعالم قبل أن يتكون، أي بالأعيان الثابتة في العماء، بل إنه يتعلق بالعالَم بعد أن تم نقله من الشيئية الثبوتية إلى الـــشيئية الوجودية. إن مجال نقل العالم من الشيئية الثبوتية إلى الشيئية الوجودية هو 'حضرة الخيال'. مجمل القول، أن يكون الخيالُ جوهر العالَم يعني أنه عبارة عن مُـــثُل وتشبيهات، مما يعني أن الموجودات ذات طبيعة بينية، يمكن الحكم عليها بأنها هـــي هـــي، وبأنها لا هي هي. ولمّا كان الخيال هو جوهر الوجود فلا بد أن يتسم **بالتـــبدل**: «فـــلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله. فما في الوجود، إلا الحق، علـــى حالـــة واحدة بل **تتبدل** من صورة إلى صورة دائما أبدا، **وليس الخيال إلا هذا**. فهذا هو **عين معقولية الخيال**...».

هكـــذا نصل إلى أنه بالرغم من أنه من الصعب تصور تأثر نظريته في'الخيال المنفـــصل'بنظـــرية الخيال الفلسفية، فإننا نعتقد أنه حتى عندما كان ينظّر للخيال المنفصل، كانت تحضر في باله النظرية الفلسفية في الخيال.

5 - وظائف الخيال المتصل

لقد أشرنا سابقا إلى وظيفة الخيال إجمالا، غير أنه عند تتبع الخيال في متن ابن عربـــــي فإنـــنا نجد له عدة أفعال منفعلة وفاعلة تغطي مجالات المعرفة والأحلام والإبداع الشعري والفني والعمل الأخلاقي والسياسي:

5 - 1 الإدراك بالصورة:

لقـــد سبق لنا أن قلنا بأن الخيال يقوم بدور 'ضبط'، و'مسك' الصور وليس إدراكهـــا، وهي الوظيفة التي يقوم بها الحس المشترك. غير أننا نجد في نصوص ابن عربـــــي أن الخـــيال يقوم أيضا بإدراك **الصور**. ومعنى هذا الإدراك إطلال الخيال المتـــصل علـــى الخيال المنفصل في النوم أو في اليقظة لرؤية صور ميتافيزيقية، حيث

(1) السفسطائية في نظر ابن عربي هي الفرقة الوحيدة بين الفرق الفلسفية والكلامية التي تقر بالطابع الخيالي للوجود، غير أنها لا تقر بحقيقة الوجود كما يفعل ابن عربي.

هــناك مقامـــات لا تُرَى فيها الأشياء إلا بعين الخيال. معنى هذا أن التخيل لم يعد رؤيـــة الخـــيالات في مرآة الخيال أو الحس المشترك، أو تركيب صور جديدة من عناصــر الــصور التي ضبطها الخيال، وإنما صار أداة للإطلال على عالم الخيالات الجاهــزة والموجودة هناك منذ الأزل من أجل رؤيتها في النوم أو في اليقظة. وهذا الطــرح يــضع موضع السؤال الفكرة التي اقتبسها ابن عربــي من الفلاسفة والتي طالمــا روج لها والقائلة بأن الخيالات هي مجرد انعكاسات أي أن لها نسَباً طبيعيا، لأنه بربطها بالبرزخ يكون قد جعل لها نَسَبا ميتافيزيقيا مما يضفي عليها الاستقلال عن الوجود الخارجي الحسي. من جهة أخرى يوسع أن ابن عربــي فعل الخيال أو التخيــيل ليــشمل كل القوى الحسية، الظاهرة والباطنة، لأنها جميعا **تتخيل** وتحقق السكون للنفس. موازاة لذلك، تصبح كل المحسوسات خيالات، انطلاقا من تعريفه للعالَم بأنه خيال في خيال. لكن هل يمكن توسيع هذا التلازم بين الخيال والحس إلى مجــال العقــل، فيصبح التصور ملازما للعلم، للمعنى؟ لم تكن إجابة محيي الدين، كعادتــه، حاسمــة. فهو من جهة يميز بين العلم بالعقل والتصور بالخيال، إذ **العلم يكــون علما بالمعنى**، في حين يكون **التخيل بالصور**. بعبارة أخرى، «إن التصور للعــالَم إنمــا هو من كونه متخيّلا، والصورة للمعلوم أن يكون على حالة يمسكها الخيال». أما العلم فليس مشروطا ضرورة بالخيال، بالتصور، إذ «العلم ليس تصور المعلــوم»، فقد يحصل لمن لا يملك الخيال علماً دون تصور، غير أنه قد يتلازم العلم والتــصور عــند من يملك الخيال[1]. موازاة لهذين النوعين من المدرِكين (الذي له خــيال والــذي لا خيال له)، يميز ابن عربــي بين نوعين من المدركات، فهناك مــدركات ليست لها صورة ومن ثم لا يمكن إدراكها بالخيال، وهناك مدركات لها صــورة ويمكــن إدراكها عن طريق الخيال. ويتكلم ابن عربــي أحيانا عن وظيفة للخيال كان قد خصصها للمصورة، وهي وظيفة **تركيب الصور**.

5 – 2 التصوير أو القدرة على إنزال المعنى العقلي في الصورة الحسية:

والقــدرة علــى **التــصوير**، وهي غير القدرة على **إدراك الصور**، هي وظيفة يــشترك فــيها الخــيال المطلق والخيال البشري معا. وتقوم هذه الوظيفة بتصوير أو

---

(1) وفــي هــذا الــصدد يميز ابن عربي بين نوعين من المدركين «مدرِك يعلم وله قوة التخيل؛ ومدرِك يعلم وما له قوة التخيل» نفسه 1. 42.

تكثيف الأرواح والمعاني العقلية في صورة حسية جسدية، أي **تجسيد وتصوير** ما ليس بجسد ولا بصورة، أو **إنزال المعنى العقلي في صورة حسية**، أو إظهار «**المعاني في القوالب المحسوسة**، كالعلم في صورة اللبن، والثبات في الدين في صورة القيد، والإسلام في صورة العمد، والإيمان في صورة العروة، وجبريل في صورة دحية الكلبي وفي صورة الأعرابي، وتمثل لمريم في صورة بشر سوي...». وبهذه الجهة يسمى 'خيالا محققا'، و'خيالا مطلقا'. ويمارس الخيال هذه الوظيفة أثناء النوم واليقظة معا، كما تسمح للمحتضر أن تكون له «حال استشراف على حضرة الخيال الصحيح الذي لا يدخله ريب». والقدرة على **التصوير** قدرة مطلقة وشاملة، تستطيع تصوير كل الكائنات، المصوَّر منها، وما ليست له صورة، وتستطيع أن تُظهِر جميع الموجودات الطبيعية وغير الطبيعية، الممكنة والمستحيلة، الصادقة وغير الصادقة، ظهورا حسيا. إذ عندما يأخذ الخيال المعاني المعقولة ويكثفها تقع المناسبة بينها وبين الحس، فتظهر فيه في صورة جسدية تستطيع الحواس الخارجية أن تلتقطها.

5 - 3 وظيفة التجريد:

في مقابل وظيفة التكثيف يلعب التخيل دور **التجريد**، وهو **تلطيف** الصور الحسية لكي تقترب من المعاني أو الصور العقلية. ومعنى هذا أن ابن عربي كالفلاسفة يعتبر الخيال غير قادر تجريد المحسوس تجريدا تاما فيتحول إلى معقول، وهو في نظره علامة أخرى على ضعف الخيال، فهو قادر على تجسيم المعنى المجرد، لكنه لا يستطيع أن يفعل العكس على نحو تام. وقد يرجع ذلك إلى ارتباط الخيال بالجسم ارتباطا عضويا، أي غير قائم بنفسه، فهو من باب الجوهر بين متخيَّل ومتخيِّل، هذا بالرغم من قوة سلطانه، وسريانه في جميع المعلومات وقدرته على الحكم عليها وتجسيمها.

5 - 4 وظيفة التأويل:

من وظائف الخيال القيام بفعل التأويل، تأويل القصص والأخبار والرموز والمواعظ الدينية، تأويل الأحلام والرؤى والأحداث الخارقة. وقد كانت وراء اتخاذ ابن عربي التأويل طريقا للبحث والكتابة عدة أسباب، أول هذه الأسباب اعتماده على المرجعية الدينية - القرآن والحديث أساسا - بشكل رئيسي لتأسيس نظريته في الخيال وكل نظامه القولي المترتب عليها. وبفضل التأويل يتم تحويل رموز

وإشـــارات وقـــصص وأخـــبار الـــنص الديني إلى 'معرفة' عرفانية، أي إلى نظرية مـــتكاملة. وهذا ما طبع رؤية الشيخ الأكبر للعالم بالطابع **التأويلي**. السبب الثاني يكمـــن في طبيعة الخيالات نفسها. ذلك أن ما يراه الإنسان بعين الخيال قد يخالف الشيء نفسه، فقد يكون الشيء صادقا في عين الخيال، وهو كاذب في عين الحس، والعكـــس. إنه التباس عين الحس **بعين الخيال** فتدرك هذه الأخيرة شبيه ما تدركه عين الحس، غير أنها تدرك أمورا تخالف الحس. إذن بنفس البصر تدرك عين الخيال الحـــق والصدق فيما هو كذب وبطلان في عين الحس، فقد يَظهر القليل قليلا في عين الحس، كثيرا في عين الخيال، كما يرى الإنسان أشياء في منامه ليست لها نفس الدلالـــة الـــتي لهـــا في يقظته، فاللبن ليس لبنا وإنما عِلْم، والعمد ليس عمداً وإنما إســـلام... ولذلك وجب التأويل. التأويل إذن هو العبور إلى المعنى الذي أراده الله بالـــصورة الخيالية. كل ما يراه الإنسان في منامه أو يقظته هو عبارة عن رسالة من الله علـــى الإنسان فك شفرتها وتأويلها. لذلك يمكن القول بأنه لم يعد هناك معيار واحد للصدق بين عيني الخيال والحس. لم تكن غاية ابن عربـــي من التأويل، إذن، توطيد مذهب أو عقيدة ما في وجه خصومها من العقائد الأخرى، لأن العقائد قد تتـــساوى بالنـــسبة إليه، بل ما كان ينشده من استعمال التأويل هو تفسير تجارب خارقة للوصول إلى بناء نظري يفسر نفسه بنفسه. وهنا تجدر الإشارة إلى أن طرح الفلاســـفة لمـــسألة الـــصدق والكذب بالنسبة للخيال تختلف عن طرح متصوف مورســـية. فالخيال عند الفلاسفة هو من جهة عنصر كذب، لأنه مجرد نسخة وظل للواقع. ولكننا لو نظرنا إليه من زاوية نظرية العقل والمعرفة العلمية لوجدناه العنصر الـــذي يمـــثل الصدق الواقعي في تركيب المفهوم، لأنه هو الذي يعكس هذا الواقع ويمـــثله فـــيه. ابن عربـــي نفسه يقول بمثل هذا القول أحيانا، فهو كثيرا ما ينسب الفـــساد إلى الخـــيال. ومـــع ذلك فإن الفكر الأكبري في هذا الصدد مخالف لفكر الفلاســـفة، فالمعـــرفة العلمية بالنسبة لهؤلاء هي نتيجة قراءة لنص الطبيعة بالطرق العقلـــية، فترى الوجود عبارة عن أشياء وأسماء يتوجب تفسيرها بالدليل والبرهان الـــصادر عـــن الطبيعة نفسها. أما ابن عربـــي فموضوع نظره الصوفي هو النص الـــديني، لا الـــنص الوجودي، أي أن موضوع تفكيره هو مجموعة قصص وأخبار وإشارات وأوامر ومحرمات تقتضي التأويل لا التفسير. وشتان ما بين **تفسير** يؤدي إلى **علم**، **وتأويل** يؤدي إلى **عرفان** بالمبدأ الأول.

5 - 5 تجسيد الأرواح والمعاني العقلية:

يمكـــن الكلام عن وظيفة أخرى يوكلها ابن عربـــي للخيال وهي التي تتعلق بالوحي. ومن المعلوم أن الفلاسفة العرب منذ الفارابـــي تكلموا عن هذه الوظيفة عـــندما تطرقوا إلى ظاهرة النبوة والعرافة والأحلام. وكانوا يفسرون هذه الظواهر بـــتحول جذري يطرأ على الخيال أثناء النوم أو في اليقظة عند النادر من الناس وفي الـــنادر من الأزمان. ويمكّنها هذا التحول من اكتساب قدرة على قبول المعقولات مباشـــرة مـــن العقل الفعال وتحويلها إلى رموز حسية. وفي هذا المشهد يظل العقل الفعـــال يلعب دورا حاسما في فعل الرؤى والأحلام، بالرغم من أن الخيال يكتسب القدرة على الاتصال المباشر بالعقل الفعال.

أما ابن عربـــي فيبدو أنه اقتص من العقل الفعال مهامه وأعطاها لقوة الخيال أو الوهم، بحيث نلاحظ اختفاء لدور العقل في هذا المشهد. فالخيال هو الذي يلقي بالمعلومات التي ستحدث في المستقبل، وهو الذي يجسد الأرواح (جبريل في صورة غـــلام عربـــي) والمعاني العقلية (العلم، التعلم، الإسلام...) في صورة قابلة للرؤية بعـــين الخيال التي هي في نفس الوقت عين العقل. فالأمر بالنسبة لابن عربـــي لا يتعلق بتحول في الخيال عند بعض الناس في النادر من الزمان، وإنما هبة وفيض إلهي يهبه لمن يشاء.

* * *

كـــان ابـــن عربـــي يكتب عن الخيال من قلب الخيال، كان يكتب عنه بطـــريقة الحكي والتأويل، لا بطريق البرهان والتحليل. وحتى عندما يطل على بـــرزخ أهـــل الفلسفة والبرهان ليغرف من قولهم في الخيال، يصبح هذا القول حكياً. فهو يعترف صراحة بأن ما أذاعه على الناس من كتب ونظريات ورؤى كـــان من وحي قوة الخيال. كان ابن عربـــي يكره التقييد، تقييد العقل بآلَتَيْ الحد والبرهان، وكان يفضل عليه حرية التقلب والتحول والانتقال السريع من مقـــام إلى آخـــر، وهذا ما يضمنه الحكي، تضمنه الكتابة بطور ما وراء طور العقل، طور القلب.

وبغـــض النظـــر عـــن الخيال الميتافيزيقي - الذي ينوه بأسبقيته في الوجود والإبـــداع معتـــبراً إياه أعظم موجود خلقه الله، إذ به ظهرت القدرة الإلهية على الخلـــق - ينظـــر ابن عربـــي إلى الخيال السيكولوجي أحيانا نظرة تقدير وإجلال

باعتبـــاره أكثـــر الأشياء نفوذا وقوة وأوسعها مدى بالقياس إلى العقل والحس إلى درجة يضم معها كل أنواع الوجود[1].

ومـــن علامـــات نفـــوذ الخيال، منفصلا كان أو متصلا، سريانه في كل المجـــالات: في مجـــالي النوم واليقظة. المجال الأول هو الذي يستعمل فيه العامة خيالهم لرؤية أحلامهم، أما المجال الثاني فتنفرد باستعماله طبقة الخاصة لمشاهدة رؤاهـــم. وبالإضافة إلى النوم واليقظة، يجمع الخيال بين مجالي المعرفة والعرفان، بين الأجساد والأرواح، بين الدنيا والآخرة، بين الله والموجودات الممكنة، بين الوجوب والإمكان، بين الموت والحياة. باختصار الخيال هو 'علم' كل الصور ســـواء تجلت في مرآة الذات، أو في مرآة الوجود، أو في مرآة الأحلام والرؤى، أو في المـــرآة التي يصنعها الإنسان. وحتى «الأجسام النورية [التي] لا خيال لها» هي كذلك لأنها «هي عين الخيال». وبسبب هذه الإحاطة المتنوعة يصبح الخيال أوسع الحضرات والعوالم، ذلك أن: «حضرة الغيب لا تسع عالم الشهادة، فإنه مـــا بقـــي فيها خلاء، وكذلك حضرة الشهادة. فقد علمت أن حضرة الخيال أوسع بلا شك...».

لقـــد أدى استئناس ابن عربـــي بسجلين فكريين مختلفين للكتابة عن الخيال، ســـجل الفلـــسفة وسجل التصوف، إلى جملة من التداخلات والالتباسات جعلت مهمـــة استيعاب مضامين وأغراض المنظومة الأكبرية صعبة للغاية. وقد وقفنا على مظاهـــر التداخل والالتباس بين نظامي الخيال الفلسفي والصوفي عبر متابعتنا لبعض

---

(1) وهذا ما تبينه بعض الأبيات الشعرية:

فإن خيال الكون أوسع حضرة *** من العقل والإحساس بالذل والفضل

فإن قلت كل فهو جزء معين *** وإن قلت جزء قام للكل بالكل

فما ثم مثل غيره متحقق *** بموجده فهو الممثل للمثل

فعلمي به أحلى إذا ما طعمته *** وأشهى إلى أذواقنا من جني النحل»، نفسه، 2. 290.

ونجـــده أحـــيانا يعطـــي هذه الأسبقية للوهم: «**فالوهم هو السلطان الأعظم** في هذه الصورة الكاملـــة الإنـــسانية، وبه جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت؛ شبهت في التنزيه بالوهم، ونزهت في التشبيه بالعقل. فارتبط الكل بالكل، فلم يتمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه: قال تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾ فنزّه؛ وشبّه، ﴿وهو السميع البصير﴾ فشبه؛ وهي أعظـــم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن التشبيه بالكاف، فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبـــر عـــن نفسه إلا بما ذكرناه» فصوص الحكم ص 182 **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1946، ص 181-182.

المفاهيم التي اقتبسها ابن عربـــي من نظرية الخيال الفلسفي، والتي عمل على تحويل دلالتها كي توافق خطه الفكري ومزاجه الوجداني.

من أهم ما اقتبسه ابن عربـــي من أهل الفلسفة مفهومي **القوة والفعل**. لقد استعمل أحدهما لوصف الخيال بأنه **قوة هيولانية**، بل أكثر القوى النفسية هيولانية. لقـــد رأيـــنا كيف أن صفة **القوة** هي أول صفة ذاتية نطالعها للخيالين معا، وهي الصفة التي تجعل من الخيال **مكانا** أو **مادة** لقبول الخيالات. وبسبب ذلك، كان لا بد أن يتصف الخيال **بالقبول والانفعال** لا بالفعل والإيجاد، لأن القوة رديف المادة لا الـــصورة. غير أننا عندما نتتبع مفهوم القوة في الخيالين معا نجدها تتحول أحيانا لتصبح غير متعارضة مع الفعل. ففي ما يمكن أن يسمى 'بالحضرة الأكبرية' لم تعد الحـــدود صـــارمة بين الفعل والقوة، بين القبول والإيجاد، لأن القبول صار إيجادا، والإيجـــاد قـــبولا، والقوة أضحت فعلاً والفعل أمسى قوة. وواضح أننا هنا أبعد ما نكـــون عـــن الإبستمولوجية الطبيعية والعقلية التي كان يقول بها الفلاسفة، والتي كانـــت تقوم على الفصل بين الأفعال والتمييز بين الوظائف، أي على ضرورة أن يكون لكل وظيفة أو فعل يخصها (القبول أو الإيجاد)؛ ففي فكر ابن عربـــي لم تعد هـــناك ضـــرورة نظرية لفصل الفعل عن القوة، والقبول عن الإيجاد، فقبول الخيال لـــصورة الحق إيجاد لها في نفسه. وإذا جاز لنا أن نتمثل بمفاهيم نظرية العقل، فإننا سنقول بأنه لم يعد هناك فعل مستقل لكل من الخيال الهيولاني والخيال الفعال، بل صار **فعل الخيال الهيولاني هو نفسه فعل الخيال الفعال**[1]. باختصار، لم يعد معنى لفعـــل التمييـــز بين القوة والفعل، بين السلب والإيجاب، بين العدم والوجود، بين القبول والإخراج إلى الفعل في فضاء الفكر الأكبري.

يمكن أن نتكلم أيضا عن زوج آخر من المفاهيم اقتبسه من الفلسفة، وبالضبط من مقولة الكم، وطبقه على الخيال، وهما مفهوما المتصل والمنفصل. غير أنه نشأت عـــن توظيف هذين المفهومين (الخيال المتصل والخيال المنفصل) في دلالتين مختلفتين عـــن دلالتيهما الأصليتين مسألة التباس الخيال الذاتي بالخيال الموضوعي. فقد كان

(1) شـــيء مـــن هذا نجده حتى عند ابن رشد في تلخيصه لكتاب النفس، إذ أنه بعدما يميز تمييـــزا فاصـــلا بين فعلي القبول والإيجاد، أو بين القوة والفعل، بين العقلين الهيولاني والفعال، نلفي له كلاما يوحد بين العقلين أو بين الفعلين في عقل واحد. هل يعني توحيد فعلي القبول والإيجاد عند ابن عربي أن الخيال الموضوعي هو نفسه الخيال الذاتي؟

موقـــف ابن عربـــي بصدد هذين الجنسين من الخيال مزدوجا، ذلك أننا نجده تارة يـــتكلم عـــن 'الخيال المطلق' بوصفه حضرة، وعالما وبرزخا، أي بوصفه مكاناً أو موضوعا منفصلا عن الذات وعن الطبيعة معا، تمتد إليه عين خيال الرائي أو المتخيل ليشاهد فيه ما أُريد له أن يشاهد. لكننا من جهة أخرى، نفهم من كلام آخر لابن عربـــي عن الخيال المطلق أن الأمر لا يتعلق كما مر بنا بذات في مواجهة موضوع، بل **بذات**، أو **فعل** للرؤية في مرآة الذات، أو يتعلق **بنور** تضيء به الذات المرئيات، مما يجعل **المرئي يلتحق بالرائي** فيدركه في ذاته، فتتحقق الوحدة بينهما. ومن أجل هـــذا يـــسمي الـــشيخ الأكبر هذا الإدراك باسمين مترادفتين هما '**توحيد الإلحاق**' و'**توحـــيد الخـــيال**'[1]. ففي تجربة 'التوحيد الخيالي' هذه لا نستطيع أن نجزم ما الـــذات التي كان يعنيها: هل هي الذات البشرية، أم ذات الخيال المطلق، لأنه كان في تـــنقل مستمر بين هذين الذاتين: الخيال كموضوع والخيال كذات. ففي نفس المقطع الواحد يشير في بدايته إلى أن الذات التي تتخيل هي 'الإنسان الكامل'، وهي ما يمكن أن نصطلح عليه بالذات الموضوعية، أو الخيال المطلق[2]؛ لكنه لا يلبث أن يتكلم عن مسلسل التوحيد الخيالي، وكأنه يتعلق بذات بشرية تتصل بذات أخرى بشكل لا يمكن التمييز بينهما. ويستدل على هذه الوحدة بين ذاتين متغايرتين بشعر مـــشهور يتداوله الصوفية يصف تداخل رقة الكأس وصفاء الخمر إلى حد لا يمكن التمييز بينهما[3]. فهل يتعلق الأمر بوحدة ذاتين متغايرتين، إحداهما تنتمي إلى عالم الطبـــيعة وهي ذات الإنسان، والأخرى تنتمي إلى عالم ما بعد الطبيعة وهي ذات الحق، أم أن الأمر يتعلق بذاتين متماثلتين، ذات الحق (الإنسان الكامل) وذات الله. مهما حاولنا إقامة الفواصل الدقيقة فالالتباس يظل حاصلا.

حـــاول ابـــن عربـــي، إذن، أن يزيل الحدود، أو قل التعارض، بين نظامي الخـــيال الفلسفي والصوفي، المعرفي والعرفاني بالنظر إلى الخيال وكأنه جنس ينقسم إلى نـــوعين، خيال منفصل، وهو الخيال السيكولوجي، وخيال متصل وهو الخيال

---

(1) عـــن توحـــيد الإلحـــاق الإدراكـــي يقول «**توحيد الإلحاق توحيد الخيال**» نفسه، 3، ص 290.

(2) عن كون وحدة الإلحاق تتم بين الإنسان الكامل والله انظر ن. ص.

(3) يستأنس بالبيتين الشعريين (ج3، ص 290) للالتباس بين الخياليين الموضوعي والذاتي:

رق الزجاج ورقت الخمر ... فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنمـــا خمـــر ولا قدح ... وكأنما قدح ولا خمر

الميتافيزيقي. والحال أن للخيالين - من زاوية النظر الفلسفي - طبيعتين متغايرتين لا تسمحان لهما بالاندراج تحت جنس واحد. لقد أوقف الشيخ الأكبر مبدأ فصل الأجناس والمقولات. قد يستغرب المرء لأول وهلة من سهولة انتقال ابن عربي بين اللغة الفلسفية التي **تحلل** وظيفة الخيال المعرفية، واللغة العرفانية التي **تحكي** وظيفته الرؤيوية. غير أن لهذا التنقل السريع بين المستويين واللغتين أساسا قويا، وهو أن **المعرفة** صارت بالنسبة لابن عربي **رؤيا** ومحاكاة، موازاة للوجود الذي صار خيالا في خيال. فالقول بأن الخيال هو موضوع المعرفة العقلية، هو كالقول بأن الخيال هو فاعل للموضوع ومحرك له وخارق لنظامه وترتيبه. للخيال عند ابن عربي دخولين، دخول في عالم الشهادة ودخول في عالم الغيب، «**فالعامة** لا تعرفها [حضرة الخيال] ولا تدخلها إلا إذا نامت ورجعت القوى الحساسة إليها، **والخواص** يرون ذلك في اليقظة لقوة التحقق بها. فتصور الإنسان في عالم الغيب في حضرة الخيال أقرب وأولى، ولا سيما وهو في نشأته **له في عالم الغيب دخول بروحه** الذي هو باطنه، **وله في عالم الشهادة دخول بجسمه** الذي هو ظاهره...». في هذه الرؤية يختفي الفرق بين الإنسان والطبيعة، وبين الطبيعة وما بعد الطبيعة، وبين الخيال والواقع.

لقد ربط ابن عربي الخيال بالقلب أكثر مما ربطه بالعقل، حتى يحقق للتجليات والصور، التقلب والتحول المستمر. وهذا ما أضفى على ميتافيزيقاه طابع الحركة والتحول لأن القلب «معلوم بالتقلب في الأحوال دائما، فهو لا يبقى على حالة واحدة... فإنه لا يتقيد... فهو يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك. **فالقلب هو القوة التي وراء طور العقل**»، في مقابل ميتافيزيقا العقل التي تميل إلى أن تكون ثباتية، ولذلك كان يقول بأن «**من فسر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق. فإن العقل تقييد**، من العقال، فإن أراد بالعقل... ما نريده نحن، أي ما هو مقيد بالقلب فلا يبرح يتقلب، فهو صحيح». ولموقف ربط الخيال بالقلب نتائج منهجية، منها أننا لا نستطيع أن نعثر على نقطة ارتكاز ثابتة في كتابته، فمثلا تارة يصرح بأن العقل هو أول وأعظم ما خلق الله، ولكنه في مكان آخر يعتبر الخيال أعظم ما خلق الله، أو ينظر إلى الحس بأنه أشرف ما خلق الله. ومنها أن ميتافيزيقا ابن عربي الخيالية ستسلك سبيلا غير برهاني، كالأقوال الشعرية والجدلية والسفسطائية.

وبالرغم من التقاء الخيال كقبول وكفعل، كمعطى سيكولوجي معرفي وكحقيقة متعالية، فإن ما يهم ابن عربي من الخيال هو جانبه التأويلي الذي ينتج عرفانا، لا جانبه المعرفي الذي ينتج علماً. إن ابن عربي يهتم بالخيال من حيث هو قدرة تمثيلية، لا قدرة تركيبية، من حيث هو قدرة رؤيوية لا قدرة تخييلية تركيبية. باختصار، يفضّل ابن عربي أن ينفعل بالوجود بدل أن يفعل فيه.

وهنا لا بد من الوقوف قليلا عند علاقة الخيال بتعريف الذات البشرية. نعم، علينا أن لا نتوقع من الشيخ الأكبر أن يستقر على موقف ثابت. ففي حضرته كل شيء ممكن، وكل حكم جازم ورأي ثابت غير وارد عنده، لأن كل مقام يطلب قولا يناسبه، وكل قول يحيل على قول مضاد له. فأحيانا يتابع الفلاسفة معتبراً الإنسان متميزاً عن غيره من الحيوانات والروحانيين بالفكر لا بالخيال، فهو الصورة التي اختص بها الإنسان دون غيره[1]، وأحيانا أخرى ينحاز إلى الخيال، فيخاطب الإنسان بصفة عامة بأنك «أحق بحضرة الخيال من المعاني ومن الروحانيين، فإن فيك القوة المتخيلة»[2]. ولا شك أن نسبة الذات الإنسانية إلى الخيال من شأنه أن يمنحها حرية أوسع وحركة أكثر، ويجعلها قادرة على الخلق والتأثير على الأشياء وعلى مجريات الأمور، طالما أن الخيال ينتمي إلى عالم الإمكان لا إلى عالم الضرورة والتقييد، الذي ينتسب إليه كل من الإحساس والعقل. غير أننا عندما نتذكر أن الخيال هو كل شيء عند ابن عربي، أي هو الحق الساري في كل مشيئة أو مبادرة يقوم بها الإنسان، فإننا ندرك أن من شأن ذلك أن يسلب الإنسان إرادته وحريته[3]. فأن يكون الخيال أداة للحرية والإرادة والإمكان لا يتنافى عند ابن عربي مع كونه أداة للعبودية والاستسلام.

---

(1) عن اختصاص الإنسان بالفكر انظر نفسه، 1. 260؛ الإنسان إنسان بنفسه الناطقة، نفسه، 3. 187.

(2) عن أحقية الإنسان بحضرة الخيال، نفسه، ج 3، ص 42.

(3) عن تكوين الحق للإنسان في حضرة الخيال، انظر، نفسه 3. 509.

الفصل الرابع

البرزخ أفقاً للتفكير في الوجود

البرزخ من المصطلحات التي تعود بأصولها مباشرة إلى روح الثقافة الإسلامية؛ أولاً لأنه اسم قرآني سيقوم الحديث النبوي بتأويله وتوسيع مدى دلالته، لينتقل بعد ذلك إلى مجال التصوف، ومن خلاله إلى فضاءات الشعر؛ وثانيا لأن جلّ معانيه ظلت مرتبطة بالمضامين الدينية المتصلة بالرؤى والأمور المتعلقة بالآخرة؛ وثالثا لأن اسم البرزخ لم يرْقَ إلى مستوى المفهوم إلا عند المتصوفة والفلاسفة الإشراقيين المتشبعين بالروح الإسلامية. وقد أشار صاحب **المثل العقلية الأفلاطونية**، وهو مؤلف مجهول، إلى الطابع الشرعي لهذا الاسم عندما قال بأن: «عالم المثال المعلّق، وعالَم الخيال، وعالَم الأشباح المجردة... يسمى في لسان أهل الشرع **بالبرزخ**...»[1]. ولعل انجذاب كلٌّ من التصوف والإشراق والشعر إلى اسم البرزخ كان بسبب قوة إيحاءاته، وغموض دلالاته، وسحر جرسه الصوتي[2]. وقد أفرد بعضهم كتبا خاصة للبحث في قضايا البرزخ[3].

ويُعَد ابن عربي من أكبر مَن نظّر لهذا الاسم، رافعاً إياه إلى مستوى المفهوم، إن لم يكن إلى مرتبة النظرية، حيث صارت له خصائص وجودية ووحدوية وميتافيزيقية وإدراكية، بل وحتى إبيستيمولوجية، أي بوصفه أداة للتحليل والنظر إلى موجودات العالَم.

---

(1) ***المثل العقلية الأفلاطونية***، مؤلف مجهول، تحقيق بدوي، القاهرة، 1947، ص 85.

(2) أما عن الأصل اللغوي لاسم البرزخ فلم تهتم به القواميس العربية اللهم إلا الراغب الأصفهاني الذي انفرد بالإشارة إلى أصلها الفارسي قائلاً «البرزخ... قيل أصله بَرْزَه، فعُرّب" ***المفردات في غريب القرآن***، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961، ص 43.

(3) يذكر صاحب ***كشف الظنون*** أن للشيخ جلال الدين السيوطي كتابا في **أحوال البرزخ**؛ ولِعَليّ بن عبيدة (وهو أحد البلغاء والفصحاء له اختصاص بالمأمون..) **كتاب البرزخ** (انظر ***الفهرس*** لابن النديم).

ومن أجل التمهيد لنظرية ابن عربي في البرزخ، يجدر بنا أن نُعرِّج على بعض القواميس والتفاسير القرآنية لنقتفي آثار وأنحاء حضور هذا الاسم الجميل في الثقافة العربية الإسلامية.

أولا: البرزخ في التفاسير والقواميس اللغوية والاصطلاحية أو مفهوم البرزخ بين الفصل والوصل

من المعلوم أن التفاسير القرآنية والمعاجم اللغوية والقواميس الاصطلاحية انطلقت في تفسيرها وتأويلها للفظ البرزخ من مواضع ثلاثة ورد فيها في القرآن الكريم. فقد جاءت بمعنيين أحدهما يدل على الإعجاز الإلهي، المتمثل في إقامة حاجز غير مرئي بين بحرين متماسين في المكان، متقابلين في المذاق، وذلك في سورتين: 1) ﴿مَرَج البَحرين يلتقيان، بينهما **برزخ** لا يبغيان﴾ (الرحمن 18)؛ 2) ﴿وهو الذي مَرَج البحرين، هذا عذب فُرات، وهذا مِلح أُجاج، وجعل بينهما **برزخا** وحِجرا محجورا﴾ (الفرقان 53)[1]؛ 3) أما المعنى الثاني فيشير إلى لحظة الندم التي "يعيشها" الإنسان بين الموت والقيامة، حيث يقوم البرزخ بدور الحائل الذي يمنع الميت من الرجوع إلى الحياة الدنيا طمعاً في الثواب والعمل الصالح: ﴿... حتى إذا جاء أحدُهم الموتُ قال رب ارْجعُون، لعليّ أعمل صالحا فيما تركت. كلا، إنها كلمة هو قائلها، ومن ورائهم **برزخ** إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون، 99-100).

وبالنسبة للقواميس والتفاسير يمكن تصنيف المعاني التي وردت فيها إلى ثلاثة معاني كبرى تتفرع إلى معاني فرعية: البرزخ بمعنى **التوسط** المكاني، والبرزخ بمعنى **الحاجز**، والبرزخ بمعنى **التردد** بين الشك واليقين.

1 - البرزخ توسط بين المتقابلين:

1 - 1. **التوسط المكاني**: المعنى الأصلي للبرزخ هو «كل ما بين شيئين»[2]. وقد يكون لهذا 'المابين' معنى المكان الطبيعي، كالذي يوجد بين

---

(1) ونقرأ في هذا السياق في سورة النمل كلمة الحاجز مرادفةً للبرزخ ﴿وجعل بين البحرين حاجزا﴾ (النمل 61).

(2) انظر *لسان العرب*؛ ويروي الطبري بأن "كل شيء كان بين شيئين فهو برزخ عند العرب" **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت ط 2، 1997، المجلد 9، ص 343.

الليل والنهار؛ ومعنى الخط الوهمي الفاصل بين البحرين المتقابلين من حيث المذاق. وقد يَرِد البرزخ فقط بمعنى البُعد بين شيئين[1]. والأمر المشترك بين معاني "البينية" التي يحيل إليها الأمران المفصولان هو التقابل في طبيعتهما أو في وضعهما، الأمر الذي يعني أن **التقابل** يشكّل أحد اللوازم المقوِّمة لمفهوم البرزخ. وضمن هذه الرؤية المكانية، يُعتبَر البرزخ **مكانا ثالثا** بالإضافة إلى المكانين اللذين يفصل بينهما. ولهذا السبب عُدّ القبرُ برزخا، لأنه يشكل مكانا متوسطا بين الدنيا والآخرة[2]، ولعل هذا هو ما عبّر عنه الطبري عندما قال بأن أحد معاني البرزخ هو «بقية الدنيا»[3]. غير أننا قد نجد للبرزخ معنى لا يتضمن صراحة دلالة التقابل، وهو المعنى الأخروي الذي يشير إلى «ما بين النفختين»[4].

1 - 2. **التوسط الزماني**: غير أننا نعتقد أن معنى المكان بالنسبة للبرزخ هو أقرب إلى المجاز منه إلى المكان الطبيعي، أو قل إنه "مكان زماني" أو "مكان روحي". وبالتلازم يمكن القول بأن الزمان الذي يشير إليه البرزخ يتخذ هو الآخر طابعا ميتافيزيقيا، وهو **المُهلة** أو «**الإمهال** إلى يوم القيامة»[5]، أي أن هذه المهلة مؤقتة إلى حين موعد القيامة، وليست مهلة دائمة[6]. ويقتضي مفهوم الإمهال بدوره معنى ملازما له وهو **الحاجز**، فيكون البرزخ **حاجزا بين زمنين**، زمن الدنيا وزمن ما بعد الموت (زمن القبر وزمن الآخرة)، أو هو «حجاب بين الميت والرجوع إلى الدنيا»[7].

---

(1) «وأخرج ابن عبد الحاتم قال بينهما من **البعد** ما لا يبغي كل واحد منهما على صاحبه» جلال الدين الطوسي، ***الدر المنثور في التفسير بالمأثور***، بيروت 1983.

(2) التهانوي ***كشاف اصطلاحات الفنون***، بيروت، 1998.

(3) الطبري، ***جامع البيان في تأويل القرآن***، المجلد 9، ص 343.

(4) الهُـوّاري، هود بن محكم، ***تفسير كتاب الله العزيز***، تحقيق بالحاج بين سعيد شريفي، بيروت، 1990، ج 3، ص 150؛ عن معنى النفختين انظر ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، بيروت، دار الفكر، ب.ت.، ج 1: 313.

(5) القرطبي، أبو عبد الله محمد، ***الجامع لأحكام القرآن***، الدار البيضاء، ب.ت.، ج 12، ص 150.

(6) ويشير الطبري إلى الطابع المؤقت للمهلة بقوله: «البرزخ والحاجز والمهلة متقاربات في المعنى؛ إلى أجل إلى حين»، م.م.، المجلد 9، ص 343.

(7) الطبري، م.م.، المجلد 9، ص 343.

1 - 3. **التخوم**: ونصادف في بعض التفاسير معاني للبرزخ تشير إلى التخوم[1]، وبقية الدنيا، والقبور، وما بعد الموت بدون تحديد، والمنتهَى، وقدرة اللهِ[2].

2 - البرزخ فاصل بين متقابلين:

2 - 1. كما لاح من كلامنا السابق، هناك تلازم بين التوسط والتقابل **والحجز أو المنع، أي** حجبَ أو منع المتقابلين من أن يختلطا كيلا يبغي أحدهما على الآخر. ويعرّف القرطبي البَرزخ في تفسيره بأن «كل حاجز بين شيئين فهو برزخ»[3]، دون تحديد معيّن لطبيعة البرزخ، ولا لطبيعة الشيئين المفصولين.

غير أن الدلالات التي تضفيها التفاسير القرآنية والقواميس اللغوية والاصطلاحية على كلمة البرزخ تتراوح في تحديد طبيعة الحاجز وطبيعة المتقابلين المفصولين به بين الأمر المشاهَد المحسوس والأمر الخفي المدرَك إدراكا عقليا أو عقدياً. فقد يكون الحاجز **أرضاً** محسوسة بين بحرين[4]، وقد يكون **خطا** وهميا (يشهد على القدرة الإلهية) يفصل بين بحرين أحدهما «عذب فرات» والآخر «مِلْح أُجاج»، أو خط بين الجنة والنار[5].؛ أما بالنسبة للأمرين المتقابلين، فقد يكونا بحرين، أو مكانين، أو حياتين، دنيا وآخرة، أو بين معرفة وجهل، أو بين ليل ونهار.

---

(1) انظر، جلال الدين الطوسي، ***الدر المنثور في التفسير بالمأثور***، بيروت 1983.

(2) فخر الدين الرازي، ***التفسير الكبير***، طهران، ب.ت.

(3) انظر الطبري، م.م؛ القرطبي، أبو عبد الله محمد، ***الجامع لأحكام القرآن***، الدار البيضاء، ب.ت.، ج 12، ص 150.

(4) «وجعل بينهما برزخا وحجرا' أي بين العذب والمالح، 'برزخا' أي حاجزا وهو "اليبس من الأرض» الصابوني، ***مختصر تفسير ابن كثير***، القاهرة، ب.ت؛ ويروي الطبري «والبرزخ: هذه الجزيرة، هذا اليبس»، م.م؛ انظر أيضا جلال الدين الطوسي، ***الدر المنثور***؛ انظر الرازي، م.م؛ البيضاوي، ناصر الدين، ***أنوار التنزيل وأسرار التأويل***، بيروت، 1988، م 2، ص 453.

(5) عن البرزخ بمعنى قدرة الله أو الحاجز الطبيعي يقول الرازي: «وقوله تعالى ﴿بينهما برزخ لا يبغيان﴾ يعني حاجزا من قدرة الله سبحانه وتعالي. وقوله تعالى ﴿وجعل بينهما برزخا﴾! أي حاجزا. "هو قدرة الله تعالى في البعض، وقدرة الله في الباقي، فإن البحرين قد يكون بينهما حاجز أرضي محسوس وقد لا يكون" الرازي، فخر الدين، ***التفسير الكبير***، طهران، ب.ت؛ ويذهب إلى نفس الأمر البيضاوي أن البرزخ "حاجز من قدرة الله تعالى، أو من الأرض" البيضاوي، ناصر الدين، ***أنوار التنزيل وأسرار التأويل***، بيروت، 1988، م 2، ص 453.

ومـن الجلـيّ أن هذه التقابلات لا تدخل تحت نوع واحد من أنواع التقابل الأربعـة، فبعـضها أدخل في تقابل 'الملكة والعدم'، كتقابل الدنيا والآخرة، الحياة والمـوت، المـوت والـبعث، لأنه لا يمكن الرجوع من أحد المتقابلين إلى الآخر؛ وبعضها الآخر يدخل تحت تقابل 'التضاد' كتقابل المعرفة والجهل، والليل والنهار، فاللـيل يلج في النهار، والنهار يلج في الليل، وكأن الأمر يتعلق بتحول متبادل على شـكل دائري. ونلاحظ أن خط التقابل أو الفصل عند أصحاب التفاسير القرآنية ينتقل من التخوم بين الدنيا والآخرة إلى داخل الآخرة نفسها (بين الموت والبعث، أو بين الجنة والنار).

2 - 2. ونقـرأ في ***لسان العرب*** جانبين آخرين من طبيعة البرزخ - الحاجز، فقـد يكون البرزخ حاجزا **بالمسافة المكانية**، وقد يكون مانعا **بالحوادث** والأمور البـشرية كالعداوة واليمين: «والبرزخ والحاجز والمهلة متقاربات في المعنى، وذلك أنـك تقول بينهما حاجزا أن يتزاورا، فتنوي بالحاجز المسافة البعيدة، وتنوي الأمر المانع مثل اليمين والعداوة، فصار المانع في المسافة كالمانع من الحوادث، فوقع عليها البرزخ».

2 - 3. وإذا كان البرزخ (الحاجز) قد بدا لنا سابقا في معنى المهلة، أي الأمر المـؤقت، فإن هذا 'المؤقت' يمتاز بالصمود على مستوى القوام، إذ لا توجد لدى الإنـسان أو غيره قدرة على رفعه[1]. وقد يكون معنى المهلة المدة الزمنية «ما بين الموت إلى القيامة»[2]. ويقوم البرزخ الزمني هذا بمنع مزدوج، منع الميت من العودة إلى زمـن الدنيا، ومنعه من تخطي 'زمن مهلته' إلى زمن البعث. وبهذا المعنى يكون الـبرزخ هو تلك **المدة الزمنية** التي يدخل إليها الميت منتظرا الحشر[3]، مع وجود «حاجز بينه وبين الجزاء التام، باق إلى يوم القيامة»[4].

---

(1) عن عدم القدرة على رفع البرزخ: «حاجز بين ما هو فيه، وبين الدنيا والقيامة مستمر لا يقـدر أحـد علـى رفعه»، البقاعي، برهان الدين، ***نظم الدرر في تناسب الآيات والسور***، القاهرة 1978، ج 3، ص 186.

(2) الراغب الأصفهاني، ***مفردات ألفاظ القرآن***.

(3) «البرزخ هو **ما بين الدنيا والآخرة** قبل الحشر من وقت الموت إلى البعث. فمن مات فقد دخل البرزخ»، ***الصحاح*** عن ***لسان العرب***.

(4) الألوسي البغدادي، ***روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني***، بيروت، ب.ت.، ج 18، ص 64.

2 – 4. وللمهلة البرزخية عند بعض المفسرين دلالة عقابية، هي الإشعار بحالة مـــن «الإقـــناط الكلي» عند الميت، فلا هو قادر على الرجوع إلى زمن الدنيا، أو القفـــز نحو زمن القيامة: «﴿ومن ورائهم برزخ﴾: أمامهم حائل بينهم وبين الرجعة إلى يـــوم البعث، وليس المعنى أنهم يرجعون يوم البعث. وإنما هو إقناط كلي لما عُلم أنه لا رجعة يوم البعث»[1].

2 – 5. وإذا كـــان اقتـــران البرزخ بالأمور الطبيعية يدل على قدرة الله، فإن اقترانه بيوم القيامة يشير إلى وضعية الإنسان بين الدنيا والآخرة. فالناس في "البرزخ مـــا بين الدنيا والآخرة، ليسوا مع أهل الدنيا يأكلون ويشربون ولا مع أهل الآخرة يجازون بأعمالهم"[2]. ويورد الأصفهاني معنى للبرزخ بموجبه يكون عقبةً وحائلا في يـــوم القيامة «بين الإنسان وبين بلوغ المنازل الرفيعة في الآخرة، وذلك إشارة إلى العقـــبة المذكـــورة في قوله عز وجل ﴿فلا اقتحم العقبة﴾ (البلد 11). قال تعالى ﴿ومـــن ورائهـــم برزخ إلى يوم يبعثون﴾ (المؤمنون 100)، وتلك العقبة موانع من أحـــوال لا يصل إليها إلا الصالحون»[3]. من جهة أخرى يَحمل البرزخ معنى تهديد الإنـــسان «في قوله تعالى ﴿ومن ورائهم برزخ﴾ تهديد لهؤلاء المحتضرين من الظلمة بعذاب البرزخ»[4].

2 – 6. وقـــد يـــأتي البرزخ بمعنى الحاجز الذي يحرم الإنسان من الاجتماع بالناس، وهو من معاني الموت: «هو الحاجز والمانع – أي فهؤلاء صائرون إلى حالة حاجزة عن الاجتماع وذلك هو الموت»[5].

3 – البرزخ تردد بين الشك واليقين:

وترد للبرزخ في ***لسان العرب*** معاني عَقَدية، من بينها ما يشير إلى حالة التردد مـــا بـــين الـــشك واليقين: «وبرازخ الإيمان: ما بين الشك واليقين»، وقد تسمى 'بالوسوسة'؛ ولعلها تشير إلى تلك الحالات الانتقالية التي لا يعرف فيها المرء جلية

---

(1) الزمخـــشري، ***الكـــشاف***، تحقـــيق محمـــد ع. السلام شاهين، بيروت 1995، ج 3، ص 198.
(2) الصابوني، ***مختصر تفسير ابن كثير***.
(3) الراغب الأصفهاني، م.م.
(4) الصابوني، ***مختصر ابن كثير***.
(5) الرازي، فخر الدين، م.م.، ج 23، ص 121.

الأمـــر فـــيما يتعلق بإيمانه. والمعنى العقدي الثاني للبرزخ يفيد المرحلة الانتقالية بين النظـــر والعمـــل في الإيمان: "وقيل هو ما بين أول الإيمان وآخره... وأول الإيمان الإقرار بالله عز وجل، وآخره إماطة الأذى عن الطريق".

* * *

نستخلص مما سبق أنه إذا كان المعنى الرئيسي للفظ البرزخ هو **التوسط**، فإن تحلـــيل هذا الأخير يحيل على مركب من العلاقات المتشابكة. فالتوسط يكون على الـــتخوم بين شيئين **متقابلين**، مما قد يعني أن البرزخ لا ينتمي إلى أي واحد منهما. وهذا ما يخوله أن يلعب دور **المانع**، أو الحاجب، أو الحاجز بينهما كيلا يختلطا، أو يبغـــي أحـــدهما علـــى الآخر أو يرجع إليه. وهو بهذا يكون **حافظا** لنظام الأشياء والأنواع والأجناس الوجودية والزمنية. وهذا الحاجز قد يكون **مكانا** متوسطا بين شـــيئين أو مكانين مختلفين أو متقابلين؛ وقد يكون **زمانا** يتوسط بين زمنين، زمن الدنيا وزمن الآخرة، وزمن القبر وزمن الحشر. والبرزخ يحول دون الرجوع بالزمان إلى الـــوراء أو إلى الأمام، مما يضفي عليه طابع المهلة. ومع ذلك، فإن طابعه المؤقت والعرضـــي هـــذا لا يعني أنه يسهل تخطيه أو رفعه، فهو مع عرضيته قائم إلى حين انتهاء موعده.

وقـــد لا يلعـــب التوســـط البرزخي دور الحاجز، بل دور الجامع بين طبيعتي المتقابلين، فيكون مجالا للقاء بين مكانين أو مزيجا بين شيئين متقابلين. وبهذا النحو يـــتوقف الـــبرزخ عن أن يكون أداة حفظ للاختلاف الأونطولوجي بين الأمرين المـــتقابلين، لـــيغدو أداة جمع وتركيب جدلي بينهما. وأفضل مثال يضرب في هذا المجـــال هـــو مثال الفجر والمغرب، اللذين يمثلان مجالا يتداخل أو يتدافع فيه الليل بالـــنهار. وهذا ما يفسر حيازة هذين الوقتين لاعتبار خاص عند ابن عربـــي، لما يحملانه من رموز تتصل بإمكانية الاتصال بالعقول المفارقة.

ثانيا: نظرية البرزخ عند ابن عربي

ليس من السهل الكلام عن البرزخ ضمن فكر برزخي كفكر ابن عربـــي. فقـــد عُـــرف عن الشيخ الأكبر أنه كان يهوى وضع فكره بين تخوم المذاهب والـــتأويلات والمجالات المعرفية والوجودية المختلفة، لتمكينه من سهولة التقلب بـــين المواقـــف والـــصور المتبايـــنة. وهذا ما أضفى على فكره سمة الانسياب

والتحول، وكأنه نهر متدفق لا تطأه القدم مرتين، إذ ما نكاد نضبط معنى له إلا ويـــنقلب بين أيدينا إلى معنى آخر. إنه لا يتحرج في فصل ما عقده، وعقد ما فصله دون أي شعور بالإحراج. ولا نبالغ إذا قلنا إنه إذا كانت علامات البرزخ 'الثابـــتة' هـــي الـــتعدد والتـــنوع والتشعب والتقلب والانتقال والتحول بين الحـــضرات والمقامـــات والأحوال والمنازل، فإن هذه العلامات هي، في الوقت ذاته، المداخل الكبرى للفكر الأكبري. لذلك علينا أن لا ننتظر من ابن عربـــي أن يُخرِج لنا نظرية واضحة متماسكة وثابتة للبرزخ. بل حتى موقفه من الوضع الأونطولوجـــي للبرزخ لم يكن مستقرا، فهو في مناسبة يرفعه إلى مقام وجودي أسمى من الوجود الطبيعي، وفي أخرى يسِفّ به إلى درجة الوهم في سلم الحواس الداخلية، أو إلى درجة الوسوسة في مراتب المعارف والعقائد، وهذا ما يظهر في قـــوله مثلا «فينبغي، إذ كانت له هذه المرتبة ولا بد، أن لا يقف بنفسه إلا في الـــبرزخ، وهو **المقام المتوهم الذي لا وجود له إلا في الوهم** بين عالم الشهادة والغـــيب»[1]. إن هـــذه الوضعية القلقة للبرزخ هي التي تفرض علينا 'مقاربة بـــرزخية' نـــتابع من خلالها انعراجاته الدلالية أملا في الاقتراب منه، بدلا من السيطرة عليه عن طريق تحليله.

وأول مـــا نبدأ به هو الإشارة إلى انعكاس الملامح السابقة على تعدد دلالات أسماء البرزخ ومرادفاته ومدلولاته التي يشير إليها. فقد يرد البرزخ عند ابن عربـــي مـــرادفا "لعـــالَم الخيال" أو "الخيال المنفصل"، ولعالم الجبروت[2]، كما نجده واردا تحـــت مسمَّى الموقف بين المقامات[3]، والعماء بين الوجود والعدم[4]، والممكن بين الـــواجب والمـــستحيل[5]، هذا بالإضافة إلى إحالته على الإنسان الكامل[6]، وعلى

---

(1) ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، بيروت، دار الفكر، ب.ت.، ج3: 78.

(2) انظر ***الفتوحات*** ج2: ص 129؛ ج4: ص 208.

(3) انظر نفسه، ج2: ص 439.

(4) انظر نفسه، 2: 311.

(5) انظر نفسه، 3: 48.

(6) انظـــر نفـــسه، 2: 391؛ ويقول عن برزخية الإنسان: «والبرزخية الكبرى، التي هي حقـــيقة الإنـــسان الفرد... جامعة بين الأحدية.. والواحدية»، محيي الدين بن عربي، ***كـــتاب التجلـــيات***، مع تعليقات ابن سودكين، تحقيق عثمان يحيى إسماعيل، طهران، 1988.

مكـــان «أَلَم السؤال»[1]، وعلى مَقبرة الأرواح والصّور[2]، وعلى النفْس، بوصفها برزخا جامعا للفجور والتقوى[3].

وهذا معناه، من جهة أخرى، أن الأمر لا يتعلق بوجود برزخ واحد أو بمعنى واحد عند ابن عربـــي، بل بعدة معان للبرزخ، أو بالأحرى بعدة برازخ. لا بسبب أنـــه لا بـــد من وجود برزخ بين كل اثنين متقابلين، ولكن أيضا لأن هناك عدة بـــرازخ وجودية قائمة الذات، أهمها البرزخان الأساسيان اللذان يشكلان لحظتين وجوديـــتين متناظـــرتين، وهما **البرزخ الأول**، برزخ البرازخ الذي كان منه العالم، والبرزخ الذي تنتظر فيه الأرواح يوم القيامة، بعد أن تنفصل عن أجسادها.

إن مـــن يطالع أعمال ابن عربـــي يجد أن هذا الأخير رفع هذا الاسم القرآني الجمـــيل، 'الـــبرزخ'، إلى مـــرتبة المصطلح الميتافيزيقي الجامع بين البعدين الصوفي والفلـــسفي، القـــادر على أن يكون أداة للفهم والتأويل في شتى المجالات، مجالات الوجود والمعرفة والحلم والرؤى والنبوة والولاية والإبداع، كما يلعب دور الوسيط الميتافيزيقـــي بين أشكال الوجود الأخروية كالوجود في القبر، والوجود يوم القيامة الخ.

إن الرشـــاقة الوجودية والنفوذ المعرفي الشامل لاسم البرزخ عند ابن عربـــي جعـــلا منه نظرية ميتافيزيقية متكاملة، نظرية قادرة على تأويل كل شيء، طالما أنه «**لا بـــد من البرزخ بين كل اثنين** ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين﴾، لأنه مخلوق عـــن صـــفتين **إرادة وقول**، وهما اللذان يشهدهما كل **مخلوق** من **الحق**. فإن العالم نتيجة، والنتيجة لا تكون إلا عن **مقدمتين**، وهذا هو **التناسل الإلهي**. ولهذا **أوجده على الصورة**، كوجود الابن على صورة الأب في كل جنس من المخلوقات»[4].

وقبل أن نمضي في استعراض معالم نظرية البرزخ الأكبرية نرى من الواجب أن ندقـــق في أمر المجال الذي ينتمي إليه البرزخ. وقد يسعفنا الباب الذي خصصه ابـــن عربـــي لإحصاء العلوم من كتاب **الفتوحات المكية** في الحصول على مرادنا

---

(1) انظر ***الفتوحات***، 2: 565.

(2) انظر نفسه، 2: 448.

(3) يقول عن برخية النفس: «وما للخيال محل إلا النفس، فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى» نفسه، 4: 393.

(4) ج3، 106؛ حول ازدواجية البرزخ بصدد الحكمين، انظر ***كتاب التجليات***، ص 445.

هـــذا، حيث نجد الشيخ الأكبر يُدرج **علم البرزخ**، مع سبعة علوم أخرى، ضمن **علـــم الخــــيال**. يقول ابن عربـــي: «النوع السادس من علوم المعرفة، وهو **علم الخـــيال**، وعالمه المتصل والمنفصل، وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة، وهذا هو **علـــم البرزخ**، **وعلم عالم الأجساد** التي تظهر فيها الروحانيات، وهو **علم سوق الجنة**، وهو **علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل**، وهو **علم ظهور المعاني** الـــتي لا تقوم بنفسها مجسدة، مثل الموت في صورة كبش، وهو **علم ما يراه الناس في النوم**، **وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث**، وهو **علم الصور** وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة، كالمرآة»[1].

غـــير أن إدراج علم البرزخ تحت علم الخيال من خلال منظور إحصاء العلوم الـــذي قدمه هذا النص ليس بيّنا بنفسه[2]. ذلك أنه يلوح من هذا النص أنه جعل علم الخيال **جنسا** عاما يضم تحته ثمانية أنواع من العلوم تشترك في أمر واحد، وهو أنها **علوم للصور** بمختلف أجناسها. وهذه العلوم هي 1) علم البرزخ، 2) علم عالم الأجساد، 3) علم سوق الجنة 4) علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل 5) علـــم ظهور المعاني 6) علم ما يراه الناس في النوم 7) وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلـــق بعد الموت وقبل البعث 8) علم الصور التي تظهر في الأجسام الصقيلة. بيد أنـــنا نـــصادف أحيانا صاحب **الفتوحات** ينسب علوم الصور الثمانية إلى البرزخ مباشرة، لا عن طريق الخيال، إذا حذفنا من اللائحة السابقة علم البرزخ وعوضناه بعلـــم الخـــيال. فأيهما جنس للآخر، هل علم البرزخ هو أصل الخيال أم العكس، وهـــل تلك العلوم الصورية هي مجرد **مرادفات** لعلم واحد هو علم الخيال، أم أنها أنـــواع تندرج تحت جنس عام هو علم الخيال؟ يبدو أن الأحرى بنا في مثل هذا النوع من الخطاب ذي الطبيعة البرزخية أن لا نهتم بطرح مثل هذا السؤال، لأنه علينا أن لا نتوقع من ابن عربـــي أنه كان معنيا بمثل هذه العلاقات الدلالية والمنطقية، طالما أنه يُجري الكلام على عواهنه انسجاما مع إنسيابية الخيال وتداخل عوالمه.

---

(1) ***الفتوحات***، ج2: 309.

(2) عـــن وضع علم الخيال في وسط عقد العلوم: "وليس، بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلـــي وعمـــومه، أتم من هذا الركن، فإنه واسطة العقد. إليه ترجع الحواس، وإليه تنـــزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كل شيء، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء، لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم..." نفسه، ج2: 309.

بعد هذا الطرح السريع لإشكالية علاقة البرزخ بالخيال نتقدم لوصف معالم النظرية التي نحن بصددها. فبعد رصدنا لجملة من الخصائص العامة لمفهوم البرزخ، حصرناها في إحدى عشر صفة، تنتمي إلى عوالم الواحد والوجود والتقابل والزمن والمكان والإدراك الخ. لكن ليس معنى هذا أن كل ما هو برزخ بين متقابلين يتصف بالخصائص التي سنأتي على ذكرها، وإنما أردنا بهذا الإحصاء أن نحلل المقولات التي يستند إليها البرزخ بما هو برزخ، وإلا فإن لكل سياق برزخه الخاص. بعبارة أخرى، لم تكن غايتنا أن نبني من هذه الخصائص نسقا مغلقا، أولا بحكم الطبيعة المتقلبة والمزدوجة للبرزخ، وثانيا بسبب انتمائه لمقام الحدث والصيرورة، لا لمقام البنية والماهية. لكن هذا لن يمنعنا من الرغبة في تصنيف الصفات الإحدى عشر إلى ثلاث مجموعات: مجموعة أولى تنتمي إلى **عالمي الوحدة والثبوت**، وتضم ست خصائص هي: 1) الوساطة والبينية 2) التثنية وازدواجية الوجه 3) الفصل والتمييز 4) الحفظ والوقاية 5) التقابل 6) الجمع؛ ومجموعة ثانية تنتمي إلى **عالم ما بعد الطبيعة**، وهي: 1) الإمكان والثبوت والإضافة 2) اللانهاية 3) منزل بين الدنيا والآخرة؛ ومجموعة ثالثة تنتمي إلى **مجال الرؤيا والإدراك**: 1) مجال للرؤية: رؤية الجسد البرزخي 2) البرزخ منطقة حرة بين منطقتين متقابلتين.

1 - خصائص البرزخ الوحدوية والوجودية

تتضمن المجموعة الأولى من خصائص البرزخ، كما قلنا، 6 صفات نظرية، وهي تتنزّل أيضا منزلة وظائف البرزخ:

1 - 1. **الوساطة والبينية**: إن وجود البرزخ بين اثنين يخوّله القيام بدور **الوساطة والبينية** بينهما[1]. وتشترط الوساطة أن لا يتصف الوسيط بصفات المتقابلين اللذين يوجد بينهما، ضمانا لاستقلاله وقدرته على الفصل. فالبرزخ الذي يكون بعد الموت مثلا هو مكان يسمح للميت أن يحيا حياة جديدة، دون أن يكون هو نفسه لاحيا ولا ميّتا: «فإن المراد أن تعم الرحمة الجميع، حيث كانوا، فيحيى

---

(1) يعرف الشيخ الأكبر البرزخ بقوله «البرزخ العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الأجسام»، *اصطلاح الصوفية*، ضمن *رسائل ابن عربي*، بيروت، دار إحياء التراث، ب. ت؛ ومع ذلك يعتبر ابن عربي "البينية" من باب التوسع في معنى البرزخ، حيث يقول: «ثم إن الناس جعلوا كل شيء بين شيئين برزخا توسعا» نفسه، ج3: 518؛ ويقول في نفس الصفحة معقبا «فإن البرزخ يتوسع فيه الناس، وما هو كما يظنون»

الجمـــيع بعدما كان منه **من لا يموت ولا يحيا، وذلك هو حال البرزخ**»[1]. وإذا كـــان للمتقابلين مقدار، فإن البرزخ الفاصل بينهما يجب أن لا يكون له مقدار[2]. وإذا كـــان البرزخ بين اسم ومسمى، فينبغي أن لا يكون لا «عين الاسم ولا عين المـــسمّى. ولا يَعرِف هويتَه إلا من يفك العمى، وقد استوى فيه البصير والأعمى، هو الظل بين الأنوار والظلم، والحد الفاصل بين الوجود والعدم»[3].

ومـــن معـــاني الوساطة أن تكون **مجالا لالتقاء المتقابلين**، بشرط أن لا ينقلب أحـــد المـــتقابلين إلى الآخر؛ فالفردية، وهي الثلاثة، برزخ بين الواحد والزوجية، والفاتـــر برزخ بين الحار والبارد، والإيمان برزخ بين الإسلام والإحسان، والمنافق برزخ بين المؤمن والكافر. لكن، وكما سبق أن أشرنا، لا يعني هذا اللقاء أن يكون الـــبرزخ متصفا بطبيعة المتقابلين معا لذاته، وإنما له حكم ما منهما. ولتوضيح ذلك يـــضرب ابـــن عربـــي المثال بالخلق، بوصفه برزخا بين الحق والمحال، وبين النور والظلمـــة: «**فالحق** هو النور المحض، **والمحال** هو الظلمة المحضة؛ فالظلمة لا تنقلب نـــورا أبدا، والنور لا ينقلب ظلمة أبدا؛ **والخلق** بين النور والظلمة برزخ لا يتصف بالظلمـــة لذاته، ولا بالنور لذاته، وهو البرزخ الوسط الذي له من طرفيه حكم... وهو في نفسه لا نور ولا ظلمة، فلا هو موجود ولا هو معدوم. وهو **المانع القوي** الذي يمنع النور المحض أن ينفر الظلمة، ويمنع الظلمة المحضة أن تذهب بالنور المحض، فيتلقّـــى الطرفين بذاته. فيكتسب بهذا التلقي من النور ما يوصف به من الوجود، ويكتسب بهذا التلقي من الظلمة ما توصف به من العدم، فهو **محفوظ من الطرفين، ووقاية للطرفين**، فلا يقدر قدر الخلق إلا الله»[4].

ويـــستعير ابن عربـــي من النِّفري اسم **المواقف** ليجعلها مرادفا للبرازخ التي تـــوجد بين المنازل والمنازلات والحالات والمقامات، وكأنها **لحظات استراحة** قبل الدخـــول في اللحظة الموالية: «اعلم أنه ما من **منـــزل** من المنازل، ولا **منازلة** من المنازلات، ولا **مقام** من المقامات، ولا **حال** من الحالات، إلا وبينهما **برزخ** يوقف

---

(1) ***الفتوحات***، ج2، 439.

(2) انظر نفسه، ج3: 47.

(3) ج3: 46؛ يصوّر محيي الدين البرزخ أحيانا بأنه مصدر للضياء وهي فكرة عجيبة قد تلتقـــي بـــبعض النظـــريات الحديثة: «وبطلوع الأنوار الضيائية الوسطية من الخط الفاصل بين النور والظلمة» ***كتاب التجليات***، م.م.، ص 181.

(4) ***الفتوحات***، ج3: 274.

العبد فيه يسمى **الموقف**، وهو الذي تكلم منه صاحب **المواقف** محمد بن عبد الجبار النِّفَري...»[1].

1 - 2. **التثنية، البرزخ ذات واحدة بوجهين:** عندما نظر ابن عربي إلى البرزخ في نفسه، أي من حيث هو عالم ميتافيزيقي يأوي الأعيان الثابتة، وجده يملك **وجهين**، «وجه إلى الوجود، ووجه إلى العدم. فهو يقابل كل واحد من المعلومين **بذاته**، وهو **المعلوم الثالث**»[2]. إلا أن **البرزخ الحقيقي** لا يلقى الطرفين المتقابلين بوجه دون الآخر، بل يلقاهما بذاته. إذ لو غيّر البرزخُ جهة لقائه بأحد الطرفين لما لعب دور الفاصل بينهما، ولاقتضى ذلك أن يكون للبرزخ برزخ يَفصِل بين وجهيه، وتستمر عملية البرزخة إلى ما لانهاية. ومن ثم كانت **العينية**، أي الوحدة بالذات، هي التي تضمن وظيفة الفصل هذه: «فإن التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلقَى به الآخر فلا بد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذاً ليس ببرزخ. فإذا كان **عينُ الوجه** الذي يلتقي به أحد الأمرين الذي هو بينهما **عين الوجه الذي يلتقي به الآخر**، فذلك هو **البرزخ الحقيقي**، فيكون **بذاته عين** كل ما يلتقي به فيظهر **الفصل** بين الأشياء»[3]. إذن ازدواجية الوجه لا تؤثر على وحدة الذات، وحدة العين، مما يجعل الوحدة هي الأساس العميق للبرزخ، أو قل إن 'الواحد' هو البرزخ الحقيقي، وهذا ما يؤكده بقوله: «والفاصل **واحد العين**، وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو. ومثاله... **الإنسانية** في كل إنسان بذاتها، **فالواحد هو البرزخ الحقيقي**، وما ينقسم لا يكون واحدا، والواحد يقسِّم ولا يُقَسَّم، أي <و> لا ينقسم في نفسه، فإنه إن قبل القسمة في عينه فليس بواحد، **وإذا لم يكن واحدا لم يقابل كل شيء من الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته**، والواحد معلوم أنه واحد بلا شك»[4]. منتهى

---

(1) نفسه، 2: 609.

(2) نفسه، 2. 200.

(3) نفسه، 3: 518.

(4) نفسه، 3: 518، ما بين الزاويتين أقترح إزالته؛ ويضرب المثال بالأبيض في نفس الفقرة قائلا: «**بياض** كل أبيض هو في كل أبيض **بذاته** ما هو في أبيض ما بوجه منه، ولا في أبيض آخر بوجه آخر، بل **هو بعينه** كل أبيض، وقد تَميزَ الأبيضان أحدهما عن الآخر، وما قابلهما البياض إلا بذاته، فعين البياض واحد في الأمرين، والأمران ما هو كل واحد عين الآخر، فهذا مثال البرزخ الحقيقي»، ن. ص.

القـــول، إن البرزخ لا يمكن أن يكون عاما، وإلا صار شاملا لنفسه، أي أن يكون بـــرزخا لنفـــسه، فينقسم إلى وجهين متقابلين، بل إنه واحد في ذاته، فاصل لغيره فقط.

وقد تدل التثنية على معنى آخر عند ابن عربـــي، وهو قدرته على فعل شيئين مخـــتلفين بأمـــرين ينتمـــيان إلى نفس النوع، لكنهما يختلفان بالخاصية لا بالفصل النوعـــي. وبهذا المعنى وصف **الحق** قائلاً: «فكأنه [الحق] برزخ بين صفتيه، فإنه **ذو قبضتين ويدين**، لكل يد حُكم، وفي كل قبضة قوم، مثل الكتابين اللذين خرج بهما رسول الله ص على أصحابه وأخبرهم أن في أحدهما أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وعشائرهم... وفي الكتاب الآخر أسماء أهل النار»[1]. وفي هذا السياق تكلم الشيخ الأكـــبر عـــن أن الله «جعل للإنسان عينين، وهداه النجدين، لكونه بين طريقين: فبالعين الواحدة من الطريق الواحدة يقبل النور وينظر إليه بقدر استعداده، وبالعين الأخـــرى مـــن الطريق الأخرى ينظر إلى الظلمة ويقبل عليه»[2]. ولما كان البرزخ يـــوجد دائما بين اثنين، دون أن يعني ذلك بالضرورة أن لهما أو لأحدهما استمرارا فـــيه، أو أنـــه عبارة عن مزيج منهما، فقد نسب ابن عربـــي إليه معنى **الثنية**، في مقابـــل **الإفـــراد والجمـــع** بين الطرفين، مما يضفي عليه شيئا من الاستقلالية عن الطرفين[3].

1 – 3. **الفصل والتمييز**: ترددت صفة أو وظيفة الفصل مرارا فيما سبق من القـــول. فالـــبرزخ 'كائن' **فاصل**، أي له القدرة على **التمييز** بين المتقابلين ومنع اختلاطهما. وعندما يكون الفصل بين جواهر أو أحياز مكانية يسميه ابن عربـــي **الـــبرزخ المعقـــول**، وهو البرزخ الذي يملك ذات الصفات التي يتمتع بها العقل في معانـــيه الأصلية، والفصل المنطقي في معانيه الاصطلاحية[4]. وغاية البرزخ المعقول

---

(1) نفسه، 3: 485.

(2) نفسه، 3 274.

(3) «وقد ورد أن شجرة طوبى غرسها الله بيده وخلق جنة عدن بيده، فوحد اليد وثناها وجمعها، ومـــا ثناها إلا في خلق آدم عليه السلام، وهو الإنسان الكامل ولا شك أن **التثنـــية برزخ** بين الجمـــع والإفراد، بل هي أول الجمع. **والتثنية** تقابل الطرفين بذاتها، فلها درجة **الكمال**، لأن المفرد لا يصل إلى الجمع إلا بها، والجمع لا ينظر إلى المفرد إلا بها» نفسه، 3، 295.

(4) لابـــن عربـــي عـــبارات غامضة لعلاقة البرزخ بالعقل، انظر مثلا ***كتاب التجليات***، ص 146–147.

هــو مــنع أن تتحول ذات الجوهر إلى جوهر آخر، أو منع أن يكون حيز ما حيزاً آخــر: «وبين الحيزين والجوهرين **برزخ معقول** بلا شك، هو **المانع أن يكون عين كل جوهر عين الآخر**، وعين كل حيز عين الآخر، فهو قد قابل كل جوهر وكل حيــز بذاتــه»[1]. كمــا أن **البرزخ المعقول** هو الذي **يفصل** بين **الحق والإنسان الكامل**، ويميز **الحق** من **الخلق**، لكن ليس معنى ذلك أنه يلعب دور الفصل المنطقي، وإنمــا يقوم بدور المسافة الميتافيزيقية أو الظل الوجودي: «وأما النيابة التاسعة فهي الظهــور في **البرزخ المعقول** الذي بين المِثْلين، وهو **الفصل** الذي يكون بين **الحق والإنسان الكامل**، فإن هذا الفصل أوجبَ تميزَ الحق من الخلق، فينظر بمن هو أليق. وموضعه في ضرب المثال **الظل** الذي في الشخص للممتد عنه الظل الممدود، فالظل القــائم بــه بين الشخص والظل الممدود المنفصل عنه ذلك هو البرزخ»[2]. وعلى مــستوى الزمن، يسمى البرزخ **حالا** عندما يفصل بين **الماضي والمستقبل**، **وعالَما** حيــنما يفصل بين **الأزل والأبد**: «**فالعالم** بين الأبد والأزل برزخ به انفصل الأبد مــن الأزل، لــولاه ما ظهر لهما حكم، ولكان الأمر واحدا لا يتميز. **كالحال** بين الماضي والمستقبل، لولا الحال ما تميز العدم الماضي عن العدم المستقبل، وهذا حكم الــبرزخ لا يــبرح دائمــا في العالم»[3]. ويستعير ابن عربــي فكرة الميزان ليصف الــبرزخ **بالــسواء** في المقدار بين الطرفين المتقابلين: «وما من نقيضين متقابلين إلا وبيــنهما **فاصــل** به يتميز كل واحد من الآخر، وهو **المانع** من أن يتصف الواحد بــصفة الآخر. وهو الفاصل الذي بين الوجود المطلق والعدم، لو حكم الميزان عليه لكان على **السواء في المقدار من غير زيادة ولا نقصان**، وهذا هو البرزخ الأعلى، وهو برزخ البرازخ»[4].

---

(1) ***الفتوحات***، ج3: 518.

(2) نفــسه، 3: 288؛ ولبــرزخية الإنسان الكامل صيغة أخرى يكون بموجبها فاصلاً بين ظاهر الذات الإلهية وباطنها: «فإن الحضرة الإلهية على ثلاث مراتب، باطن وظاهر ووسط، وهو ما يتميز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه، وهو البرزخ، فله وجه إلى الباطن، ووجه إلى الظاهــر، بــل هو الوجه عينه، فإنه لا ينقسم، وهو الإنسان الكامل، أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم. فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقا، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا، وجعله علــى ثــلاث مــراتب عقل وحس، وهما طرفان، وخيال، وهو البرزخ الوسط بين المعنى والحس.» نفسه، 2: 391.

(3) نفسه، 3: 108.

(4) نفسه، 3: 46.

1 - 4. **الحفـــظ**: نــستخلص ممـــا سبق أن البرزخ **حافظ** لقانونية الأشياء، ولحقائقها من الانقلاب إلى أضدادها، كما أنه واق للإنسان من الوقوع في الاشتباه والـــشك: «وإن اشـــتبه عليك أمر هذا البرزخ، وأنت من أهل الله، فانظر في قوله تعـــالى ﴿مـــرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان﴾ أي لولا ذلك البرزخ لم يتميز أحدهما عن الآخر، ولأشكل الأمر، وأدى إلى قلب الحقائق»[1]. ومن الواضح أن الـــبرزخ بهذه الوظيفة لا يلعب دورا سلبيا وحسب، وهو حفظ وجود وحكم الطرفين المتقابلين، وإنما يقوم بدور إيجابـــي، لكونه يملك حكمي الطرفين معا، فهو يفـــصل بين الكثيف والسخيف، ويكثّف فيه السخيف ويسخف الكثيف: «وبين كل مَوْطِنين من ظهور وخفاء يقع تجل برزخي في قوله ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ لـــيحفظ هـــذا البرزخ وجود الطرفين، فلا يرى كل طرف منهما حكم الطرف الآخر. والبرزخ له **الحكم** في الطرفين، فيسخف الكثيف ويكثف السخيف...»[2].

1 - 5. **التقابل**: إذا كان البرزخ وسطاً بين متقابلين، فهل من حقنا أن نصفه بالـــتقابل أيـــضا؟ قد لا نبالغ إذا قلنا بأن **التقابل** هو أحد فصوله النوعية، بجانب **البينـــية والتثنية والجمع**. غير أن ابن عربـــي يبدي نوعا من التردد والقلق بشأن نـــوع التقابل الذي ينتمي إليه البرزخ، فتارة ينسبه إلى التقابل الضدي وأخرى إلى التقابل التناقضي. **التقابل الضدي** مناسب لبعض الأوضاع البرزخية، لأن الضدين يـــسمحان بوجود «مجلس للراحة» بينهما، يكون بمثابة مرحلة انتقالية من ضد إلى آخر. بل إننا نجد ابن عربـــي أحيانا يرفض أن يكون البرزخ بين النفي والإيجاب، أي بـــين المتناقضين، من ذلك قوله «والبرزخ الذي بين **الضدين**، كالفاتر بين الحار والـــبارد، وكالإسماع بين المخافتة والجهر، وكالتبسم بين الضحك والبكاء. وكل ضـــدين ﴿بيـــنهما برزخ لا يبغيان فبأي آلاء ربكما تكذبان﴾، فهو **مجلس راحة**. **ولـــيس بـــين النفـــي والإثبات برزخ وجودي**، فصاحبه ينقطع في الحال لأحد الطـــرفين، لأنه لا يجد حيث يستريح. **فالبرازخ مواطن الراحات**. ألا ترى أن الله جعـــل النوم سباتا، أي راحة، لأنه بين الضدين: الموت والحياة، فالنائم لا حي ولا مـــيت»[3]. لكنـــنا نلفـــي لابن عربـــي، أحيانا أخرى، أقوالا تربط تقابل البرزخ

---

(1) نفسه، 3: 47.
(2) نفسه، 3: 108.
(3) نفسه، 2: 46.

بالتــناقض لا بالتــضاد، منها قوله الذي سبق أن أوردناه وهو «وما من نقيضين متقابلين إلا وبينهما **فاصل** به يتميز كل واحد من الآخر»[1].

1 - 6. **الجمع**: في مجال البرزخ ليس هناك معنى للتناقض، فإذا كنّا قد وجدنا بأن "الفصل" هو أحد المقومات الذاتية للبرزخ، فينبغي أن لا نفاجأ إذا ألفينا "الربط والجمــع" هما أحد اللوازم الذاتية لحقيقة البرزخ. وبهذا الاعتبار يمكن أن ننظر إلى الــبرزخ بوصفه مجالا للجمع بين الضدين، ولا أدل على ذلك أن الصور البرزخية موجودة ومعدومة، وهو معنى الثبوت الذي يجمع بين العدم والوجود.

ولا ريــب أن خاصية الجمع تكسب البرزخ قوة أونطولوجية كبيرة، ذلك أن الجمــع بــين الطرفين معناه حيازة **قوة** الطرفين و**علم** الطرفين، بالإضافة إلى علمه بنفــسه: «... فلهذا المقام [البرزخ] **الجمع بين الطرفين** بما هو **برزخ**، فيعلم نفسه، ويعلــم بطرفيه ما هو به برزخ بين شيئين، فيكون جامعا من هذا الوجه»[2]. وهذا مــا حمل ابن عربــي على القول بأن «البرزخ **أوسع** الحضرات جودا، وهو **مجمع البحرين، بحر المعاني وبحر المحسوسات**. فالمحسوس لا يكون معنى، والمعنى لا يكون محــسوسا، وحضرة الخيال التي عبرنا عنه بمجمع البحرين هو يجسد المعاني ويلطف المحسوس، ويقلب في عين الناظر عين كل معلوم»[3]. والبرزخ إلى ذلك هو الحاكم والمــتحكم الذي لا يُحكَم مع كونه مخلوقا[4]. وبحكم وظيفة الجمع يغدو البرزخ **مــرآة تعكــس الطرفين**، «فمن أبصره أبصر فيه الطرفين لا بدّ...»[5]. ومن بين المجالات التي تغطيها وظيفة الجمع البرزخي مجال الربط المنطقي. وبهذا الوجه يكون الــبرزخ منتج كل معرفة حقة، لأنه «هو **الرابط** بين المقدمتين، لولاه ما ظهر علم صحيح»[6].

وأخيرا، فإن استعداد البرزخ لقبول خاصيتين متقابلين تنتميان إلى نفس النوع الــواحد أضــفى عليه طبيعة **الخنثى**: «تنسب إليه الذكورة فيقبلها، وتنسب إليه

---

(1) نفسه، 3: 46.

(2) نفــسه، 4: 208؛ عن وظيفة الجمع بالنسبة للبرزخ انظر أيضا ***كتاب التجليات***، م.م.، ص 160..

(3) نفسه، 3: 361.

(4) نفسه، 3: 361.

(5) نفسه، 3: 139.

(6) نفسه، 3: 108.

الأنــوثة فيقبلها. فهل هو ذكر أو أنثى، أو لا ذكر ولا أنثى؟ فإن الله قال ﴿خلق الذكر والأنثى﴾، فهل يتضمن هذا الخطاب الخُنْثَى؟ فإنه مخلوق ينسب إليه الأمران، فــيدخل تحت هذا الخطاب؛ أو خارج عن هذا الخطاب؟ ويدخل تحت قوله ﴿الله خالق كل شيء﴾، فإن الخنثى برزخ متوسط، فإن اسم الحيوان ينطلق عليه ولا بد، فإنه ليس من خصائص الإنسان»[1].

باختــصار إن الــبرزخ: «**جامع الطرفين، والساحة بين العلمين**، له ما بين النقطة والمحيط، وليس بمركب ولا بسيط. حظه من الأحكام **المباح**، ولهذا كان له **الاختــيار والسراح**، لم يتقيد بمحظور ولا واجب ولا مكروه ولا مندوب إليه في جميع المذاهب»[2]. ويؤكد خاصية الجمع في سياق آخر بقوله «ومن ذلك سر المقام الــشامخ في البرازخ... البرزخ **بين بين**، وهو مقام بين هذين، فما هو أحدهما، بل هو **مجموع** الاثنين، فله العز الشامخ والمجد الباذخ والمقام الراسخ»[3].

ولــنا الآن أن نــستخلص النتيجة الضرورية من كل ما سبق، وهي أن عالم الــبرزخ **أكمل** العوالم، لأنه يجمع بين الملأ الأسفل الذي تكوّن من الطبيعة، والملأ الأعلى الذي تكوّن من النور «كل ما تكوّن من الطبيعة فهو الملأ الأسفل، وكل ما تولّد من النور فهو الملأ الأعلى، **وأكمل العوالم من جمع بينهما، وهو البرزخ** الذي بجهاتــه ميــزهما، أو بجمعيته ميزهما بالعلو والسفل»[4]. وأخيرا يعتبر عالم البرزخ أكمل العوالم بسبب قدراته الخارقة للعادة والعقل.

ونشير إلى أن السبب الذي جعل النفس محلاً للخيال هو كونها برزخا جامعا بــين الفجــور والتقوى: «وما للخيال محل إلا النفس، فإنها البرزخ الجامع للفجور والتقوى»[5].

2 - خصائص البرزخ الميتافيزيقية

تــضم المجموعة الثانية من خصائص البرزخ ثلاث صفات، وهي تحدد الطبيعة الميتافيزيقية للبرزخ:

---

(1) نفسه، 3: 185. ج4: 402.
(2) نفسه، 4: 337
(3) نفسه، 4: 337.
(4) نفسه، 3: 537.
(5) نفسه، 4: 393.

2 - 1. **الإمكان والثبوت والإضافة:** البرزخ بمعناه القوي، الذي هو **البرزخ الأول** أو **برزخ البرازخ** وهو الذي يضم الأعيان الثابتة، يتميز بمعظم الصفات التي أحصيناها سابقا. ولمّا كانت أهم صفاته التوسط بين الوجود والعدم، اعتُبر موجودا ومعدوما، ولا موجود ولا معدوم. فهو موجود بمعنى ثبوته، لأنه يملك رائحة من الوجود؛ وهو معدوم لأنه ممكن لا وجود له. ولذلك كانت النسبتان إلى الوجود والعدم صادقتين معا، لكن بجهتين مختلفتين، وهذا هو معنى الأعيان الثابتة. ويمكن ترجمة ما سبق بقولنا بأن البرزخ هو «**كالحال** الفاصل بين الوجود والعدم، فهو **لا موجود ولا معدوم**. فإن نَسبْتَه إلى الوجود وجدتَ فيه منه رائحة لكونه **ثابتا**، وإن نسبته إلى العدم صدقت، لأنه **لا وجود له**. والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول إن **المعدوم شيء في حال عدمه وله عين ثابتة**، ثم يطرأ على تلك العين الوجود، وهي تُثبت **الأحوال**»[1]. وعلى هذا المنوال يكون الشيخ الأكبر قد انتصر للمعتزلة الذين قالوا «بالمعدوم شيء ما»، ولم ير وجها لاعتراض الأشاعرة عليهم، لأنهم لمّا أثبتوا «الأحوال»، التي هي اسم آخر للأعيان الثابتة، كان عليهم أن يعترفوا بمصداقية شيئية المعدوم.

ويفضي انتساب البرزخ إلى مجال **الإمكان والثبوت**، إلى اعتباره أمرا **إضافيا**، فهو «**ما هو**، من حيث ثبوته، **عين الحق ولا غيره؛ ولا هو**، من حيث عدمه، **عين المحال ولا غيره**، فكأنه **أمر إضافي**»[2]. ذلك أنه سواء أرجعنا طبيعته الإمكانية إلى **مقابلته** للوجود والعدم، أو إلى **انعكاس** الوجود المطلق في مرآة العدم المطلق، وانعكاس العدم المطلق في مرآة الوجود المطلق، فإنه يبقى عبارة عن **علاقة إضافية** بين الحق والمحال، وبين الوجود والعدم. هكذا أضحى البرزخ، أي الإمكان الوجودي، ذا طبيعة مرآوية. فإذا نظرنا إلى المرآة من زاوية انعكاس صورة الوجود المطلق عليها رأينا «عيناً ثابتة وشيئية في حال عدمه»[3]، وإذا نظرنا إلى المرآة من زاوية انعكاس العدم المطلق لصورته عليها، رأينا «عين العدم الذي اتصف بها هذا الممكن». الممكن إذن هو «**كالصورة الظاهرة بين الرائي والمرآة، لا هي عين**

---

(1) نفسه، 3: 47؛ أحيانا يتكلم عن «البرزخية الأولى المختصة بالحقيقة السيادية المحمدية» ***كتاب التجليات***، ص 248.

(2) ***الفتوحات***، 3: 48.

(3) ن. ص.

الرائـــي ولا غيره»[1]. ولا يفوتنا أن نذكر بأننا وجدنا الشيخ، في نصوص أخرى أوردناها سابقا، يقول **بعينية** البرزخ بالرغم من ازدواجية وجهه.

واســـتنادا إلى ما سبق، يذهب ابن عربـــي إلى أن خطاب الله بحرف ﴿كن﴾ كـــان موجّها للبرزخ، لاتصاف محتوياته، وهي الأعيان الثابتة، **بالشيئية**. لكن هذه الـــشيئية ليست خارجة إلى الفعل، وإنما هي شيئية موجودة بالقوة والإمكان. وقد ارتكـــز تأويـــل الشيخ هذا على وجوب أن يكون متلقي الخطاب الإلهي شيئا ما، وليس عدما محضا، وذلك من أجل أن يتفادى استحالتين نظريتين: استحالة توجيه الخطاب لغير الموجود، لأن فعل الأمر لا بد له من متلقي موجود؛ واستحالة توجيه الخطـــاب للموجود، لأنه لا يمكن لأمر الإيجاد أن يعني الموجودَ سلفاً: «أراد الحق إيجاده ﴿قال له كن فيكون﴾... ولهذا يقال له كن، وكن حرف وجودي، فإنه لو أنـــه كـــائن، ما قيل له كن»[2]. هكذا يتضح أن الموجودات صدرت عن البرزخ نتـــيجة الحرف الوجودي الإلهي الذي خاطب به الأعيان الثابتة في البرزخ: «ومن هذا البرزخ هو **وجود** الممكنات، وبها يتعلق **رؤية الحق** للأشياء قبل كونها»[3].

2 – 2. **اللانهاية**: ما دام البرزخ، أي الممكن المطلق، يتصف بالوجود والعدم سلبا وإيجابا لأنه يوجد بينهما، فهو يملك ما يتميزان به، وهو اللاتناهي. كما يمكن إثـــبات لانهائية البرزخ بالانطلاق من جهة محتوياته. إذ لما كانت **الأعيان الثابتة** لا تتناهـــى، فـــيجب أن تكون حضرتها التي تحتضنها – وهي حضرة البرزخ – غير متناهية.

ومـــن هذا القبيل، اعتبر ابن عربـــي الصُور المتداولة فيما سماه "بسوق الجنة" بـــرازخ لاتـــصافها باللانهاية. ففي هذه السوق «**تنقلب... أعيان أهل الجنة**»، مما يعـــني أن هـــذه الصور ماهيات حقيقية. غير أنها ليست لابثة في الشخص الواحد بالضرورة، وكأن هذه السوق تُعطِى للناس حرية اقتناء ما لا نهاية له من الماهيات، فيلـــبس الشخص أية صورة، أي أية ماهية شاء، فتكون له ذوات متعددة، مما يعني أن 'ســـوق الجـــنة' غير قابلة للنفاذ أو للتخصيص. إذ يمكن لجماعة من الناس أن يشتهوا صورة واحدة دفعة واحدة، فيلبسها كل واحد منهم، دون أن تبرح مكانها،

(1) ن. ص.

(2) نفسه، 3: 46؛ انظر أيضا 2: 268؛ 2: 391.

(3) نفسه، 3: 47.

أو تنفذ من جراء استهلاكها من لدنهم، فتكون بهذا النحو من الوجود شبيهة بالمادة الأولى: «... ألا تــرى **الصُّوَر** التي في **سوق الجنة** كلها **برازخ**. يأتي أهل الجنة إلى هــذا السوق من أجل هذه الصور... فإذا دخلوا هذا السوق، فمَن اشتهَى صورة دخــل فيها وانصرف بها إلى أهله، كما ينصرف بالحاجة يشتريها من السوق. فقد يــرى جماعــة صورة واحدة من صور ذلك السوق فيشتهيها كل واحد من تلك الجماعة، فعين شهوته فيها التبس بها ودخل فيها وحازها، فيحوزها كل واحد من تلك الجماعة، ومن لا يشتهيها بعينه واقف ينظر إلى كل واحد من تلك الجماعة قد دخــل في تلــك الصورة وانصرف بها إلى أهله، والصورة كما هي في السوق ما خرجت منه»[1].

ويمكـــن ترجمة اللانهاية، على مستوى الزمن، **بالأزلية**. فالبرزخ أزلي بناءً على أزلــية علم الحق بنفسه، «ومن هذه الحضرة، علِمَ الحق نفسَه، فعلم العالم. وعِلْمُه بنـــفسه أزلاً، فإن التجلي أزلا. وتعلق علمه بالعالم أزلا على ما يكون العالم عليه أبدا مما ليس حاله الوجود»[2].

2 - 3. الـــبرزخ **منـــزل بين الدنيا والآخرة**: هو أحد المنازل الثلاثة: «دنيا وبـــرزخ وآخرة»[3]. وينتقل الفرد إلى هذا المنـــزل إما أثناء النوم، أو بعد الموت، ومن ثَمّ كان «**النوم موتا أصغر**، والذي ينتقل إليه بعد الموت هو الذي ينتقل إليه في النوم. الحضرة واحدة، وهي البرزخ، والصورة واحدة. **واليقظة مثل البعث** يوم القيامة، وإنما جعل الله النوم في الدنيا لأهلها، وما نرى فيه من الرؤيا، وجعل بعده اليقظة، كل ذلك ضرب مثال للموت وما يشاهد فيه للرؤيا، والبعث يقظة، فالقيام من المضاجع كالبعث من القبور سواء»[4]. ولا يختص البرزخ بإيواء أرواح الإنسان فقط، بل وتنتقل إليه حتى أرواح الحيوان والنبات: «ومن عَلِم أن الصورة المتجسدة في الأرواح إذا قــتلت إن كانت حيوانا، أو قطعت إن كانت نباتا، أنها تنتقل إلى البرزخ ولا بد، كما ننتقل نحن بالموت، وأنها إن أدركت بعد ذلك فإنما تدرك كما

---

(1) نفسه، 3: 518.

(2) نفسه، 3: 48.

(3) نفسه، 3: 433.

(4) نفسه، 4: 551؛ ولعل حديثه عن الموتتين يسير في هذا المنحى «والانتقال إلى البرزخ في الموتتين، وفيه علم مراتب الأرواح الملكية في عباداتهم» نفسه، 3: 493.

يـــدرك كل ميت من الحيوان وإنسان وغير إنسان...»[1]. من أجل هذا يسمي ابن عربـــي البرزخ **بمقبرة الأرواح والصور**[2].

ويـــرتبط الـــبرزخ **بمدة** معينة تُعد الإنسانَ للنشأة الثانية. ولا يتكلم ابن عربـــــي عن صلة هذه المدة بالزمن الطبيعي، وإنما يكتفي بتشبيه المرحلة التي يقضيها الميت في البرزخ بحمل المرأة للجنين، الذي يتعرض لنشآت متعددة مختلفة الأطـــوار إلى أن يولد يوم القيامة[3]. ومعنى هذا أن المرء قبل النشأة الثانية يمر بعدة فواصل، أي بعدة برازخ تقتضي مددا مختلفة: «يكون منه عند انتقاله إلى البرزخ؛ ثم تنتهي المدة في البرزخ في **الفصل** بينه وبين البعث؛ ثم تنتهي المدة في القيامة إلى **الفصل** بينها وبين دخول الدارين؛ ثم تنتهي المدة في النار في حق من هو فيها من أهل الجنة إلى **الفصل** الذي بين الإقامة فيها والخروج منها بالشفاعة والمنّة...»[4].

ونفهـــم من هذا أن الكائنات البرزخية تتغير كالكائنات الطبيعية، ولذلك نجد شـــيخنا ينتقد أحد المتصوفة لحكمه النهائي على ناس رآهم في البرزخ: «وقد طرأ مثل هذا للسهل بن عبد الله التستري المبرز في هذا الشأن في علم البرزخ، فمر عليه لمحة، فأحاط علما بما هو الناس عليه في البرزخ، ولم يتوقف حتى يرى هل يقع فيما رآه تـــبديل في أحـــوال مختلفة على أهله، أو يستمرون على حالة واحدة. فحكم بـــبقائهم على حالة واحدة كما رآهم... فيتخيل الأجنبـــي إذا سمع مثل هذا من صـــادق وسمع عدم الثبوت في البرزخ على حالة واحدة أن بين القوم خلافا في مثل هـــذا، ولـــيس بخلاف، فإن الراسخ يقول بما شاهده، وهو مبلغه من العلم، وغير الراسخ يقول أيضا بما شاهده، ويزيد في الحكم بالثبوت الذي ذهب إليه، ولو أقام قليلا لرأى **التغيير والتبديل في البرزخ** كما هو في الدنيا، فإن الله في كل يوم، وهو

(1) نفسه، 3: 461؛ ويقيم ابن عربي تمييزا بين الورث والوهب، وبين العلم والشهود، استنادا إلى تمييـــزه بـــين الانـــتقال إلـــى البرزخ وعدم الانتقال: «ولا يصح ميراث لأحد إلا بعد انتقال الموروث إلى البرزخ. وما حصل لك من غير انتقال فليس بورث، وإنما ذلك وهب وأعطية ومنحة أنت فيها نائب وخليفة، لا وارث. فأنت من حيث العلم وارث، وأنت من حيث الشهود عينه لا وارث" ج3: 503.

(2) انظر نفسه، 2: 448.

(3) انظر نفسه، 3: 250.

(4) نفسه، 3: 512.

الزمن الفرد»[1]. إذن يلبس الإنسان صورا متعددة، وينشأ نشْآت متعددة، ومن ثم حَـيوات مـتعددة إلى أن يـصل إلى ساعة النشر، ليبدأ منطق آخر حيث بإمكان الإنسان أن يلبس عدة صور حسب شهوته كما مر بنا.

3 - خصائص البرزخ الإدراكية

لا يخامـرنا شـك بأن الغاية القصوى من وراء ترويج مفهوم البرزخ من قِبَل الـشيخ الأكـبر تأويل مختلف الإدراكات الغامضة، كالرؤى والأحلام والتنبؤات، وظواهـر الخلق والإبداع والأسرار الغيبية. ونكتفي في هذه الفقرة بالوقوف على نقطتين تتعلقان أولا بالنظر إلى البرزخ باعتباره مجالاً رؤيوياً، وثانيا بتتبع منطق هذا المجال بوصفه منطقة حرة لا تخضع لقواعد المنطق ولا لقوانين الطبيعة.

3 - 1. البرزخ مجال **الرؤية والتخيل، الجسد البرزخي**: الادراكات عند ابن عربـي يحجـب بعـضها بعضاً، فالإدراك الحسي يحجب إدراك المعاني وإدراك الـبرزخ. ويتغير اسم الإدراك من مجال إلى آخر، ففي عالم الحس تكون **المشاهدة**، وفي عـالم الـبرزخ (أثناء النوم أو الموت) يكون **الشهود**، وفي عالم العقل يكون **العلـم**[2]. وإذا كان من طبيعة 'الشهود' أن يكون مؤقتا عابراً في الحياة الدنيا إما أثـناء الحلم أو في الرؤيا عند النادر من الناس، فإنه - أي الشهود - يصبح دائما وكلـيا بعـد المـوت، لأن النوم في الدنيا هو صفة ذاتية للإنسان، أما في الآخرة فيـتوقف عـن النوم: «وأما **في الآخرة فإنه لا ينام** أهل الجنة في الجنة، **ولا يغيب عـنهم شـيء** مـن العالم، بل كل عالم على مرتبته مشهود لهم»[3]. غير أن ابن عربـي في سـياق آخر يبدل اسم الإدراك البرزخي بتقريبه من الإدراك العقلي: «البرزخ **يُعلَم** ولا يدرَك، **ويُعقَل** ولا يشهد»[4]، لأنه فاصل خفي لا تدركه العين، وإنما يعقله العقل. لكن ليس معنى ذلك أن العقل يتعقله تعقلا حديا أو برهانيا، فهو «لا يعقـل ما هو [البرزخ]، أي لا يعقل ماهيته»[5]. وإذا كان الجمهور لا يستطيع

---

(1) نفسه، 3: 395.

(2) يفرق بين فعلي المشاهدة والشهود بقوله: «اعلم أيدك الله أن **النوم** حالة تنقل العبد من **مشاهدة** عالم الحس إلى **شهود** عالم البرزخ »، نفسه، 2: 183.

(3) نفسه، 2: 183.

(4) نفسه، 3: 518.

(5) نفسه، 1: 667.

رؤية البرزخ إلا في حالتين، في النوم وبعد الموت، فإن بعض الأولياء ينعمون برؤيته في الحياة الدنيا وفي اليقظة: «بل قد يتحقق بذلك أهل الله حتى يدركوا ذلك في حال يقظتهم ولكن في البرزخ. فهم في حال يقظتهم، كحال النائم والميت في حال نومه وموته»[1].

وإلى البرزخ تتجه الرؤية الخيالية، لأنه مكان الممكنات أو الأعيان الثابتة: «وكل إنسان ذي خيال وتخيل **إذا تخيل أمرا ما فإن نظره يمتد إلى هذا البرزخ** وهو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة»[2]. والكائنات والأحداث والأفعال التي يشاهدها الإنسان بخياله في عالم البرزخ تكون مكسوة **بجسد برزخي** مختلف عن الأجساد الحسية والأجساد في النشأة الثانية (الآخرة) معاً. ويروي ابن عربي عن طائفة تقول إن: «الأرواح المدبرة لا تزال مدبرة في عالم الدنيا، فإذا انتقلت إلى البرزخ دبرت **أجسادا برزخية**، وهي الصورة التي يرى الإنسان نفسه فيها في النوم»[3].

3 - 2. البرزخ **منطقة حرة بالنسبة للعقل:** لا يخضع الفعل البرزخي للقوانين الطبيعية والمنطقية. فالبرزخ لا يعجز أمام المحال والمستحيل، أمام الأمور المدهشة والغريبة، بل يمكن القول إن فعله الخاص هو تحويل المحال ممكناً، والغريب الخارق مقبولاً. ويستدل ابن عربي على قدرة البرزخ على خلق ما يُعتبَر محالا في عرف العقل والحس بقوله «ألا تراه [الإنسان] إذا انتقل بالموت الأكبر أو بالموت الأصغر [النوم] إلى البرزخ كيف يرى، في الموت الأصغر، أمورا كان يحيلها عقلا في حال اليقظة، وهي له في البرزخ محسوسة، كما هي له في حال اليقظة ما يتعلق به حسه، فلا ينكره فيما كان يدل عليه عقله من إحالة وجود أمر ما يراه موجودا في البرزخ، ولا شك أنه أمر وجودي تعلق الحس به في البرزخ، فاختلف الموطن على الحس فاختلف الحكم. فلو كان ذلك محالا لنفسه في قبول الوجود لما اتصف بالوجود في البرزخ، ولما كان مدركا بالحس في البرزخ...»[4]. ولعل الموت من بين

---

(1) نفسه، 4: 99.

(2) نفسه، 3: 47؛ ويذهب ابن عربي إلى حد القول إنه في البرزخ يمكن رؤية حتى الحق، انظر أيضا ج2: 425-426.

(3) نفسه، 3: 12.

(4) نفسه، 4: 99.

الأمـــور الغامضة التي تغدو واضحة إن ربطت بمفهوم البرزخ، فيصير الموت عبارة عـــن إذهـــاب للمـــيت إلى البرزخ انتظارا ليوم النشر، وليس إعداما له، «لأن من صـــفات الحـــق الإذهاب لا الإعدام، كما قال تعالى ﴿إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين﴾، و لم يقل يعدمكم»[1].

وهذا ما يعطي البرزخ قدرات هائلة، كأن «**يجسد المعاني، ويرد ما ليس قائما بنفسه قائما بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويرد المحال ممكنا**»[2]. ومن البـــيّن بنفسه أن فعل تجسيد المعاني في صور حسية هو في الحقيقة فعل لخلق الرموز والإشارات، إنه لغة جديدة تقتضي قراءة وتأويلا خاصا. بهذا النحو يصبح البرزخ في نفـــس الـــوقت أداة ناجعة لتفسير ظواهر الخلق والإبداع، وتأويل أخبار عوالم الغـــيب الخارقة التي تخبر بها الشريعة، أو تُحكَى عن المجاذيب والأولياء. «فإذا أراد الحـــق أن يوحي إلى وليّ من أوليائه بأمر ما، تجلى الحق في صورة ذلك الأمر لهذه العين التي هي حقيقة ذلك الوليّ الخاص، فيفهم من ذلك التجلي بمجرد المشاهدة ما يـــريد الحـــق أن يعلمه به، فيجد الوليّ في نفسه علم ما لم يكن يعلم، كما وجد النبـــي عليه السلام العلم في الضربة وفي شربه اللبن»[3].

وهـــذا مـــا حمـــل ابن عربـــي على أن يعتبر أن قدرة البرزخ هي أكبر قدرة ميتافيـــزيقية، إلى حد أنه يقارنها بقدرة الله، مع الفارق الجذري الذي تقتضيه مثل هـــذه المقارنة: فالبرزخ هو «**أكمل العوالم**، فلا أكمل منه. هو **أصل مصدر** العالم. له **الوجود الحقيقي، والتحكم** في الأمور كلها، ويتصرف في الأمور كيف يشاء... فـــإذا كان له هذا **الإطلاق** وهو خلق مخلوق لله، فما ظنك بالخالق سبحانه الذي خلقه وأعطاه هذه القوة!»[4].

---

(1) نفسه، 1: 729.

(2) نفسه، 2: 183.

(3) نفـــسه، 3: 47؛ ويضيف إلى ذلك قوله: «ومن الأولياء من يشعر بذلك، ومنهم من لا يشعر به، فمن لا يشعر يقول وجدت في خاطري أمر كذا وكذا ويكون ما يقول على حـــد مـــا يقول، فيعرف من يعرف هذا **المقام** من أي مقام نطق هذا الولي، وهو أتم ممـــن لا يعرف، وتلك حضرة العصمة من الشياطين، فهو وحي خالص لا يشوبه ما يفـــسده» ن.ص؛ عن دور البرازخ في تجسدن المعاني وتروحن الأجساد انظر ***كتاب التجليات***، م.م.، ص 179.

(4) ***الفتوحات***، 2: 183.

4 - خلاصات

البرزخ لفظ قرآني، تتعدد دلالاته وتختلف إلى درجة التضاد؛ فهو يفيد دلالة **الانفصال** أو الحاجز والمانع "الزمني" من الأوْبَة الزمنية إلى الماضي؛ ودلالة **الاتصال** المكاني بين أمرين متقابلين، أو دلالة **الجمع** بين ظاهرتين متعارضتين؛ كما يفيد البرزخ دلالة **الميزان** الخفي الذي يفصل بدقة وإتقان بين الحق والباطل، بين الخير والشر، بين التنزيه والتشبيه، بين الحق والخلق. وقد كانت هذه الدلالات هي الخميرة القرآنية التي تعاطي معها ابن عربي ليحولها إلى مفهوم نظري له مقامات ووظائف متباينة، وإلى مبدأ مفسِّر لظواهر تتجاوز الطبيعة إلى عالم الأحلام والرؤى ما بعد الطبيعية، وإلى عالم ميتافيزيقي تسكن فيه الحقائق والحوادث والمصائر الموعودة. إن هذا الغنى الدلالي والمفهومي والإيحائي جعل البرزخ صعب التحديد، لاسيما وأن كائناته وأحداثه تتميز بالطبيعة البينية بين التجرد والتعين، فلا هي مطلقة مجردة من المادة تماما طالما أنها تملك مادة خيالية، ولا هي متعينة تعينا وجوديا شيئيا لأنها لم تشم بعدْ نفَس الرحمن، فتنتقل من الإطلاق العدمي إلى التعين الحسي، من الثبوت الحقاني إلى الوجود العياني؛ هذا علاوة على أن البرزخ كائن متخيَّل أو معقول، وليس أمراً محسوسا كما هو الشأن بالنسبة للمتقابلين اللذين يفصلهما أو يجمع بينهما.

لكن بالرغم من عدم قابليته للتحديد، فقد رصدنا مجموعة من المعاني الأساسية للبرزخ التي يمكن تصنيفها وردها إلى أربع أساسية، أولهما أصلي، والثاني نظري إجرائي، والثالث فعّال، والرابع ميتافيزيقي.

1. يجمع المعنى الأول للبرزخ بين **البينية والفصل**. فالبرزخ فاصل دقيق من شأنه منع اختلاط شيئين أو حقيقتين متقابلتين، وتحول أحدهما إلى ضده، أو انقلابه إلى نقيضه. ودلالة البرزخ هذه دلالة شاملة إلا على نفسه، إذ تتصف به كل أنحاء الوجود الطبيعية والروحية، المعرفية والحسية والخيالية والميتافيزيقية، حيث يفصل بين الجواهر والأماكن والأزمنة والأفعال والأعراض والأحوال والأفكار والإحساسات وكل الموجودات بدون استثناء. إنه مبدأ شامل للخلق والتفسير والتأويل. وقد وجدنا أن فعل الفصل يرتبط بأفعال أخرى لازمة له، كالتمييز والحفظ، وهما دلالتان مرتبطتان؛ فمعنى أن يمنع البرزخ انقلاب الحقائق إلى غيرها هو أن يحفظها، وهو بهذه الجهة شبيه بالعقل هو ليس شيئا آخر سوى

أداة حفظ نظام الكون. لكن ليس معنى هذا أن الفصل البرزخي هو اسم آخر للفصلِ النوعي الذي يقول به الفلاسفة، لأن البرزخ لا يدخل كجزء مقوّم في ماهية الشيئين اللذين يفصلهما، أي لا يشارك في تكوينهما، بل يظل محايدا على 'مسافة وهمية' منهما. وهذه المسافة الوهمية تجعله فاصلا نوعيا بين هويات تنتمي إلى نفس الجنس الواحد، فبين المياه العذبة والمياه المالحة برزخ يمنع فساد أحدهما بالآخر، وبين الحياة والموت برزخ يحول دون رجوع الميت إلى الحياة بعد ندمه على ما اقترفه من أفعال، وبين الجنة والنار برزخ يمنع انتقال ساكني أحدهما للانتقال إلى الآخر... الخ. وفي إطار هذه الوظيفة المزدوجة (البينية والفصل) أشار الشيخ الأكبر إلى وجود رجال للبرزخ، يسميهم بأسماء مختلفة، "رجال الحد" و"رجال الأعراف" و"رجال الرحمة": «والأعراف سور حاجز بين الجنة والنار، برزخ باطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب، فهو حد بين دار السعداء ودار الأشقياء، دار أهل الرؤية ودار الحجاب، وهؤلاء الرجال أسعد الناس بمعرفة هذا السور، **ولهم شهود الخطوط المتوهمة بين كل نقيضين**... فلا يتعدون الحدود. وهم رجال الرحمة التي وسعت كل شيء، فلهم في كل حضرة دخول واستشراف، وهو العارفون بالصفات التي يقع بها الامتياز لكل موجود عن غيره من الموجودات العقلية والحسية»[1]. غير أنه إلى جانب وظيفة الفصل المنطقي الذي يحول دون اختلاط الأنواع، يلعب البرزخ، في مجالات أخرى، دور الجمع، فيكون إما ساحة لالتقاء الأمرين المتضادين، أو فضاءً لتوليد أمر ثالث منهما، ففي برزخ الفجر يلتقي الليل والنهار، وفي برزخ النفس يلتقي الفجور والتقوى، وفي العالم يلتقي الوجود والعدم، وفي الإنسان يلتقي الحق والباطل. وهنا يتوقف البرزخ عن أن يكون أمراً غير منظور، ليصبح ذا كيان مشار إليه ومتميز عن المتقابلين الذي يجمع بينهما في ذاته.

2. وإذا كان المعنى الأول أقرب إلى الثبات، فإن المعنى الثاني، على العكس منه، ذو بعد حركي، يدل على كل **لحظة انتقالية**، أي على كل لحظة مؤقتة توطئ لتَحوّل منتظر للشيء إلى مقابله، أو على كل معبر بين ضفتين متقابلتين، ولهذا فهو يحمل في جوفه شيئا من المتقابلين معا. وقد أحسن ابن عربي التعبير عن

---

(1) نفسه، 1: 188.

هـــذا المعنى عندما وصف البرزخ «بمجلس الراحة» بين المواقف المختلفة. ومن الواضح أن هذا المعنى - بخلاف المعنى الأول، الذي هو من سياق الوجود، لأنه يقوم بحفظ الحقائق من الاختلاط والالتباس - ينتمي إلى سياق **الصيرورة**، إذ يـــصبح البرزخ في هذه الرؤية مجالا لتحول دائم للموجودات[1]. وهذا التحول قد يكون داخل نفس الشيء، أو بين شيئين متقابلين، ولكنه في جميع الأحوال يشمل كل الموجودات المادية والروحية، الدنيوية والأخروية. فكل ما هو بهذه المـــثابة بـــرزخ: الفاتـــر برزخ بين الحار والبارد، والإسماع برزخ بين المخافتة والجهـــر، والمنافق بين المؤمن والمسلم. وغير خاف أن هذا المعنى يقتضي، كما قلنا، ضمنا ضرباً من الجمع بين المتقابلين.

3. المعنى الثالث للبرزخ، بخلاف المعاني السابقة، يشير إلى دوره **الفعال**، وهو تلك القـــدرة الـــتي تسمح له بتجسيد المعاني وإلباسها صورا خيالية في عالم الرؤى والأحلام أو في عالم الآخرة كي تصبح قابلة للرؤية والرؤيا، فيتجسد العلم في صـــورة اللـــبن، والموت في صورة كبش، وجبريل في صورة دحية الكلبـــي. وهذه القدرة، كما مر بنا، لا تخضع لا لمنطق العقل ولا لقوانين الحواس، وإنما لديناميـــية الرمز والتأويل والتحويل. ولهذا لا ترتبط أفعال البرزخ بالزمن بمعناه الدقيق، لأنه يرمي بالحالم أو الرائي إلى عوالم الماضي السحيق، أو آفاق المستقبل البعيد.

4. المعـــنى الـــرابع للـــبرزخ يتميز بالثبات، لأنه يشير إلى البرزخ الأول أو برزخ الـــبرازخ؛ وهو **عالم ميتافيزيقي** قائم بذاته يضم كل الممكنات، كالموجودات والأعـــراض والأفعال والأحوال والعبادات على شكل صور خيالية، وهي التي اصطلح عليها ابن عربـــي بالأعيان الثابتة. وهذا العالم، الذي هو عالم المثال أو عـــالم الخيال المنفصل، هو الذي يصدر عنه العالم الطبيعي، وهو الذي تمتد إليه عين النائمين والأولياء لشهود صور الأشياء والحوادث الآتية أو الماضية. وهذا البرزخ ذات واحدة غير قابلة للانقسام، غير أن له وجهين، أحدهما ينظر به إلى

---

(1) يـــرد عند ابن عربي أحيانا معنى للبرزخ يشير إلى الاحتباس، مثلا نجده يقول «شأن الكامـــل أن لا ينحصر في البرازخ... بل له أن يتحول إلى أي صورة شاء، وينتقل إلى أي عالم أراد اختيارا »، ***كتاب التجليات***، م.م.، ص 371؛ كما أنه يحكي عن ذي النون المصري أنه كان حبيس البرازخ، نفسه، ص 393.

العـــدم المطلق، والثاني ينظر به إلى الوجود المطلق، وهذا هو معنى الثبوت الذي يجمع بين العدم والوجود.

هكذا يتبين لنا أن البرزخ لفظ مهيمن وشامل إلا على نفسه. فقد كان بديلا ومـــتاخما لمجموعة من المفاهيم الفلسفية التي تنتمي إلى فلسفات أفلاطون وأرسطو وأفلـــوطين الطبيعـــية والنفسية والميتافيزيقية، كعالم الصور والمثل، والماهية، والقوة والإمكان، والمادة الأولى، والعقل، والخيال والوهم. وقد استحوذ البرزخ على هذه المفاهيم بنقل مضامينها من مستوى العقل إلى مستوى الخيال، مما جعل الخيال يتبوأ مكـــان الـــصدارة في منظومة ابن عربـــي الفكرية، حيث صار أقوى من العقل في تفـــسيره لموضـــوعات إنسانية ووجودية وميتافيزيقية ودينية. لقد صار البرزخ بهذا الـــنحو أداة إجـــرائية حاسمة لحل وتفسير جملة من المعضلات المتصلة بالموجودات والظواهـــر والأسرار الدنيوية والأخروية، ابتداء من الأحلام والرؤى والتنبؤات... فـــإلى الموت والقبر والآخرة. كما أنه صار أداة تجسيد المعاني والأعراض والأفعال والنـــيات والعبادات في صور حسية مجسمة حتى تراها عين الخيال في النوم الأصغر والـــنوم الأكـــبر. وكان طبيعيا أن يلجأ ابن عربـــي إلى إجراء تعديل على مفهوم الخـــيال، حتى يلائم مفهوم البرزخ؛ فلم يعد الخيال استمرارا للجسم البشري، أي مجـــرد قـــوة نفسية داخلية بها يختلق الإنسان صوراً أحلامه ورؤاه وإبداعاته، وهو المسمى الخيال المتصل، بل صار قوة ميتافيزيقية منفصلة، أو بالأحرى عالَما مستقلاً وقائما بذاته، يضم صور مجسمة لكل الأشياء المادية والغيبية، وهو الخيال المنفصل.

إن إضـــفاء كـــل هذه الأبعاد على اسم البرزخ، وتكليفه بكل هذه الأدوار، جعله يرتفع إلى مستوى المبدأ الشامل أو النظرية المتكاملة. ونحن نـــزعم بأن الحفر والـــسياحة في أرجـــاء هذا المفهوم وعوالمه الغريبة، كان الغرض منه نسف أنموذج نظـــرية العقـــل، أو على الأقل الحد من هيمنة العقل، والمس بمصداقيته بوصفه أداة بشرية للفهم والتأويل والتفعيل، وكنظام طبيعي وأونطولوجي وميتافيزيقي شامل. لقـــد أراد بدعـــوته إلى الرؤية البرزخية أن يتجاوز أنموذج التجريد للحصول على المعـــاني العقلية الممسكة بنظام الكون، وتعويضه بأنموذج الرّوْحنة والتجسيد لغاية إقامـــة جسر للتبادل والتحول بين عالم الطبيعة وعوالم ما بعد الطبيعة. وبفعله هذا يكون قد قام بتوسيع أفق الوجود بالإحاطة بكل مراتب الموجودات، وتعميق نفاذ الرؤية إلى ما يُرَى وما لا يُرى. ولم يُخفِ ابن عربـــي استراتيجيته هذه حينما قال

«فـإن تفطنتَ، فقد رميتُ بك على طريق **العلم بقصور النظر العقلي**، وأنه [أي العقل] ما أحاط بمراتب الموجودات، ولا عَلِم الوجود كيفَ هو، إذ لو كان [المُحال] كما حكَم به العقل، ما ظهر له وجود في مرتبة من المراتب، وقد ظهر! فليس لعاقل ثقة بما دله عليه عقله في كل شيء!»[1]. وبالفعل، فإن البرزخ لا يعترف بالمُحال، ولا بالتناقض، ولا بالدور المنطقي، فيغدو كل شيء في حضرته مباحا: المحال يصير ممكنا في الرؤى والأحلام، والمتناقضان يجتمعان في نفس الأعيان الثابتة، والزمان يصير أزلا، والهوية مغايرة، والنتيجة مبدأ. هل يدفعنا هذا إلى القول بأنه قام بتعطيل شامل للعقل والطبيعة والإنسان، ونسف عام للضرورة والسببية والنظام؟ لا نعتقد، لأنه في نظرنا لم يستطع فعلا أن يتخلص من إغراء العقل وجاذبيته وقدرته الفعالة والشاملة على جميع الأصعدة، وهو ما نقرأه في اعترافاته المتكررة في أكثر من مناسبة بشرف العقل وأسبقية المطلقة.

---

(1) **الفتوحات**، 4: 99.

الباب الثالث

الرؤية، المكان، المرأة

المرأة والرؤية الممنوعة

مـــارس ابن عربـــي أقصى مهارته في لعبة الإغماض بصدد "معصية" ملتبسة بحـــق امـــرأة "قـــام" بها في فاس، امرأة لم يشأ أن يسميها ولا أن يصف مضمون معـــصيته إزاءها: هل هي فقط معصية "مد العينين إلى زوجة الغير"، أم هي تسريح النظـــر إليها في صورة إعمال للفكر فيها للغوص في ذاتها وتقليب أوجه وجودها؟ هل كان "مد العينين" مجرد رمق خاطف للمرأة الممنوعة، أم هو توغل فيها للغوص في حقيقتها، أم أن الأمر، بالأحرى، يتجاوز معصية الرؤية إلى ما عداها؟ وبارتباط مع تمييزه بين الرؤيتين: الحسية الحيوانية، والعقلية الروحية لأزواج الغير، نتساءل هل يـــتعلق الأمـــر فقـــط بمنع الرؤية الأولى وإباحة الثانية، أم بمنع ما بعد الرؤية، أي باســـتخراج لا شعور الإنسان إلى ضوء الوعي. هذا علاوة على أننا لا نستطيع أن نجزم فيما إذا كانت معصية "مد العينين" إلى الممنوعات من نساء الغير قد تمت فعلا في عالم الدنيا، في فاس الواقعية، أم في فاس البرزخية، فاس الأخرى.

نشير إلى أن الكلام عن مقام "الرؤية الممنوعة" ورد في سياق النظر في منـــزلة القطب الذي مدار هذا النوع من "الرؤية- المعصية"، الذي كان رائده الآية القرآنية التي وردت بدايتها متطابقة في سورتين: ﴿ولا تمدّن عينيك إلى ما متّعنا به أزواجا، منهم زهرة الحياة الدنيا، لنفتنهم فيه، ورزق ربِّك خيرٌ وأبقى﴾ (طه 130)[1].

لم يلتزم ابن عربـــي بسياق النص، وإنما اكتفى باستلهامه ليقوم بتنظير وتعميم مسألة "الرؤية الممنوعة" لما في مسئولية الآخر لتصبح مسألة رؤية المرأة بصفة عامة. وقد اغتنم فرصة الكلام عن هذا المقام للاعتراف بأنه هو نفسه ذاق هذه التجربة- المعصية، وكأنه يلمح بذلك أن له شيئا من القطبية، مما يطرح مسألة إعادة تعريف القطـــب. ومنذ البداية يطرح موضوعه هذا في جو من التقابل بين مَن يتعامل مع

(1) الآيـــة الثانية ترد في سورة الحجر 88: ﴿لا تَمُدّن عينَيك إلى ما متّعنا به أزواجاً منهم، ولا تحزَن عليهم واخفِض جناحَك للمؤمنين﴾

"المـرأة -الزهرة" من حيث هو موضوع للمتعة، ومَن يتعامل معها من حيث هي ذات تتمتع بأبعاد روحية وعقلية متعدد.

ومهما بلغت درجة غموض وسلبية هذه التجربة، فإنها ترتفع إلى درجة المقام، مقـام "المعصية المحمودة" لدى أهل الشهود، المذمومة لدى العموم. وفي سبيل مزيد مـن التمويه علـى طبـيعة هذه المسألة، عمد الشيخ الأكبر على تغليف هذه "المعصية - اللامعصية" بجملة من المبادئ "المقْنِعة" من الزاوية الدينية والصوفية. (1) مـن بين هذه المبادئ الحكم الشرعي الذي يورده شعراً في **الفتوحات المكية**، وهو تعـدد الزوجات، أي الحق في تعدد الرؤية للمرأة، وذلك بالاستناد إلى مبدأ علاقة الكل بالجزء:

كـل شـخص زوجـه من نفسه ... ولهـذا زوجـه مـن جنـسه

فهـو كـل وهـي جـزء، فـلذا ... كثرت أزواجه من نفسه (4: 124)

(2) يـضيف إلى هذا المبدأ الشرعي، الذي ألبسه حلة ميتافيزيقية، مبدأ ثانيا يتصل بقدرة «"أهل الشهود" على مشاهدة المقدور قبل وقوعه في الوجود» (نفسه، 4: 125). وتـسمح هـذه القدرة لهؤلاء المختارين من الناس أن يفعلوا "المقدور" الممـنوع، لا عـن غفلة أو تأويل كما هو الحال بالنسبة لعموم الناس، ولكن عن بـصيرة وحضور. (3) ويشير ابن عربـي إلى سمة أخرى لمعصية "مد النظر"، وهي جمعها بين «حب الطبع وكراهة الإيمان» (4: 125)، لأن الطبع يميل تلقائيا إلى فعل المعـصية، بينما الإيمان يميل إلى كراهيتها، فينتصر ابن عربـي لحب الطبع ضمنا لا تصريحا ما دام يسمح به لقطب "مد العينين"؛ (4) ويستنبط ابن عربـي مبدأ رابعاً مـن قصة الخِضْر مع النبـي مُوسى بشأن قتل النفس، ينص على عدم قابلية الحق للـتحديد عندما يتعلق الأمر بمستويين متقابلين للنظر إلى نفس الفعل الشرير، النظر العقلي الأخلاقي والنظر العرفاني الذي يوجد فوق الخير والشر. وهذا معناه أن الحق يمكـن أن يكون في جانب المتصارعين حوله معا، ولكن من جهتين مختلفتين. وهذا ما يبرر اختلاف حكم المعصية بين المؤمن العادي و"صاحب الشاهد"، فنفْسُ العمل قد يكون معصية في حق الأول، وليس معصية في حق الثاني، «فكل واحد له وجه في الحـق ومستند» (ن.ص.). إن إنكار وجود حق عام مشترك بين أهل الشهود وأهل الإيمان، ومن ثم الشك في تقسيم الأحكام العقلية إلى صواب وخطأ، يؤسس لحق "صاحب الأمر" أن "تمتد عينه" إلى غير حقه. كانت غاية إن ابن عربـي إذن

من غموضه الجميل بصدد هذه النازلة أن يبرئ ساحة أصحاب الشهود، حيث تتحول لديهم المعصية المذمومة (في نظر العموم)، إلى معصية محمودة، لأن لأهل الشهود محَكّاً للحق والخير "لا يستطيعه الآخرون". بهذا النحو تصبح معصية "مد العينين" إلى غير المباح، مقاما عرفانيا راقيا لم يذقه ابن عربي لحد وقته إلا في مدينة فاس.

* * *

وبالرغم من الطابع السلبي لهذه المناسبة، فقد استثمرها لينوّه من جديد بالنساء ويبرز ميزاتهن المتعددة؛ فهنّ، بالإضافة إلى كونهن **زهرة** الحياة الدنيا، حيث يحصل بهنّ النعيم حيث كن، فقد اعتبرهنّ «**فتنةً يستخرج الحق بهنّ ما خَفي عنا فينا** مما هو به عالم، ولا نعلمه من نفوسنا». وهذا ما أضفى على النساء سرّاً وجوديا وروحيا غامضا، بحكم ارتباطهن بثلاث أمور عزيزة على الإنسان: النعيم، والفتنة، وخفاء الذات عن الذات أو «مما خفي عنا فينا»؛ فيكون نعيمهن أداةً لافتتان الرجل بهنّ إلى درجة تجعله ينفتح عن سره الخفي عنه أمام نفسه، فتصبح المرأة وكأنها كوجيتو الرجل (أنا أفتتن بالمرأة، فأنا موجود)، أو هي التي تُجلّي سره من حيث هو ذات غير مرئية: فغير المرئي من الرجل لا يظهر إلا في مرآة المرأة. هكذا تكون المرأة سرّ الرجل، لا بمعنى الثقب الأسود الذي يبتلع سره إلى غير رجعة، ولكن بمعنى الفتنة التي تضيء ذاته المحتجبة فيه فتظهر في وضح النهار.

ولا نستغرب من ذلك، لأن اللغة نفسها تشهد للمرأة بهذه القدرة على كشف السر: فالرؤية والمرآة والمرأة، وحتى الرؤيا، من أرومة واحدة. هكذا تمتزج في هذا المقام الرؤية بالرائي والمرئي وحتى مجال الرؤية، بسبب رجوع الرؤية إلى الذات، لذلك وصف ابن عربي "صاحب هذا الأمر" بأنه «يعلم كيفية إدراك الرائي المرئي، وما هي الرؤية، ولماذا ترجع» (ن. ص.). فإذا فهمنا من "السر" فهم الصوفية إياه، أي بوصفه "كمالاً" يمنحه الله للمختارين من عباده، فستكون المرأة أداة استخراج هذا الكمال من القوة إلى الفعل، أي أداة استكمال رجولية الرجل من الكمون إلى الوجود. وبهذا النحو من القراءة، تكون المرأة صورة للرجل، أي أن هذا الأخيرة مادة وقوة عدمية تشكلها الصورة "المرئية" كيفما شاءت وفي الاتجاه الذي شاءت، إنها هي التي تُخرِج كنزَ الرجل المخفي إلى الوجود[1].

---

(1) نشير بالمناسبة إلى أن الفلسفة الإسلامية، على عكس هذه القراءة، كانت تعتبر المرأة بصفة عامة مادة بالنسبة للرجل، الذي يلعب دور الصورة.

العلاقة بين المرأة والرؤية إذن علاقة ذاتية، لكن لا الرؤية الحسية الحيوانية، بل الرؤية الروحية والعقلية. ففي نظر ابن عربي مَن ينظر إلى المرأة كامرأة وحسب، وليس كزهرة تعبق بالرائحة وتدل على الثمرة في أعماقها، لا يستحق نعت الإنسانية؛ مَن ينظر إلى المرأة باعتبارها موضوع مُتعة حيوانية وحسب، لن يظفر بشرف الإنسانية، بل إنه جرّاء ذلك ينزل إلى درجة ما دون الحيوان، لأن هذا الأخير يميل ميلا طبيعيا إلى مَن ينتسب إلى فصله النوعي الذي يميزه عن غيره، بينما الذي لا ينظر إلى المرأة ككائن عقلي، وإنما كموضوع متعة فقط، هو كمَن يميل إليها باعتبارها لا تنتمي إلى فصله النوعي، أي الإنساني، فينالها «بحيوانيته، [لا] بروحه وعقله» (ن. ص.). هكذا تصبح إنسانية الرجل متناسبة مع طبيعة رؤيته للمرأة، فتصبح جهة رؤيته لها معيارا لانتمائه إلى مرتبة الإنسان، أو انحطاطه عنها. من أجل هذا، على الرجل أن لا تكون رؤيته "للمرأة-الزَّهرة" رؤية بسيطة غفلة، بل رؤية محيطة «بعلم المرئي في المرآة»، وهو "العلم" الذي يتقنه "صاحب هذا الذكر أو الهجير"[(1)]، وهو القطب الذي عليه مدار معصية "مد العينين"، أي الذي يستمد علمه من قوله تعالى ﴿لا تَمدّن عينيك﴾، هذا العلم الذي يمكّن صاحبه من أن «يعْلم كيفية إدراك الرائي المرئي، وما هي الرؤية، ولماذا ترجع».

أما ربط المرأة **بالرائحة**، فهو تلميح إلى علاقتها بالنفَس الرحماني، الذي بسريانه في الأسماء والأعيان الثابتة، تتحول من موجودات عدمية إلى موجودات طبيعية حية. فإذا نقلنا التمثيل إلى الإنسان، فإنه سيسمح لنا بالقول بأن **نفَس المرأة** وطيبها هو الذي **يحوّل الرجل إلى إنسان.**

وأخيراً، فإن تشبيه المرأة **بالثمرة** الكامنة، إشارة إلى الماهية التي تنتظر مَن يصقلها، مَن يسوقها إلى الفعل. لم أقصد بذلك أن الرجل هو الذي يخرج ماهية المرأة إلى الفعل، بل قصدت بذلك أن **المرأة هي السواقة للماهية المشتركة بينهما إلى الفعل، ماهية الإنسانية.** فتكون المرأة بهذين الاعتبارين قد جمعت بين الوجود الثبوتي (الماهية)، والوجود الفعال (النّفَس الطيّب). هكذا تبدو **المرأة موضوع التأويل وذاته** في آن واحد؛ فهي التي تفجر فعل التأويل في الرجل، مما يدل على أن

(1) يعرّف ابن عربي الهجير بقوله: «الهجير هو الذي يلازمه العبد من **الذكر** كان الذكر ما كان»، (4: 88)، لهذا نراه يسمي صاحب هذا الأمر بأنه صاحب الذكر وصاحب الهجير في آن واحد.

وجود الإنسان هو **تأويل في تأويل، ورؤية في رؤية**، أي ذلك التأويل وتلك الرؤية المضاعفة والمضروبة في نفسها، وبالتالي المنتجة لآفاق دلالية لامتناهية.

* * *

ولا يمكن أن يجري الكلام عن المرأة دون الإشارة إلى **التقلب**، الذي يعود بأصله إلى القلب، جوهر علاقة الرجل بالمرأة وعلاقة الإنسان بالوجود. وبالفعل، كان السياق العام لهذه النازلة، نازلة "الرؤية المحرّمة"، "هو الفصل السادس من **الفتوحات المكية** (الجزء 4 من طبعة بيروت)، الذي خصصه للكلام عن "هجيرات الأقطاب المحمديين ومقاماتهم". لقد خصص ابن عربي لكل قطب من هؤلاء الأقطاب مقاما محددا، من بين هذه المقامات مقام "الرؤية المحرّمة". لكن الأمر الجديد في كلامه عن هؤلاء الأقطاب، الذين يناظرون بعددهم عدد أبراج السماء الاثني عشر «الذين يكون عليهم مدار هذه الأمة!»، هو سعيه إلى تنويع معنى القطب أو القطبية لفتح الباب أمام كل واصل أن يذوق مقامها. وبالفعل، لم يعد معنى القطب منحصرا في المفرد الذي يكون عليه مدار الزمان الذي يوجد فيه، والذي لا يمكن أن يكون إلا واحداً، بل صار معناه متعددا في اتجاهين، اتجاه أفقي هو تعددهم بتعدد الأمكنة والمقامات والأحوال، واتجاه عمودي وهو انتقال الواحد منهم من مقام قطب إلى آخر. هكذا أضحى مآل القطبية شبيها بمآل الوجود الذي تعدد على عشر مقولات على يد أرسطو، بعد أن كان واحدا غير قابل للانقسام عند بارمنيد. لقد أضحى الأقطاب متعددين بتعدد الأمور في نفس الزمان: «فكل شيء يدور عليه أمر ما من الأمور، فذلك الشيء قطب ذلك الأمر» (**الفتوحات** 4 : 75)، وبالتالي «فلأصحاب المقامات والأحوال لا بد، في كل صنف صنف من أربابها، من قطب يدور عليه ذلك المقام» (ن. ص.)، فيكون للزهاد قطب، وللمتوكلين قطب، وللمحبّين قطب يكون المدار عليه في الحب أو في التوكل أو في الزهد بين أهل زمانه؛ كما صار القطب متعددا بتعدد الأمكنة، فهناك «أقطاب القرى والجهات والأقاليم وشيوخ الجماعات» (4. 76). والسبب في اختلاف هؤلاء الأقطاب في نسبتهم إلى منزلة أو مقام أو حال أو مكان معين، يعود إلى رائدهم من السور والآيات القرآنية.

ولكن الأهم بالنسبة لكلامنا في هذا الصدد ليس تعدد القطب في اثني عشر معنى أو مقاما، وإنما هو قدرة هؤلاء الأقطاب "المحمديين"، دون غيرهم من

الأقطـــاب "العيـــسويين" (نسبة إلى عيسى) و"الموسويين" (نسبة إلى موسى)، على الـــتقلب في كل المقامات والأحوال، فلا يختصون بمقام أو صورة معينة يلبثون فيها مـــدة حياتهم[1]، «فالقطب المحمدي، أو المفرد، هو الذي يتقلب مع الأنفاس علما، كما يتقلب معها حالا» (4. 77). واضح أن غرض ابن عربـــي من تنويع وتقليب معاني القطب هو فتح الباب أمام جمهور المتصوفة أولا ليذوقوا مقام القطب، وثانيا ليتقلبوا في مقاماته. نعم، إن القانون الأكبر لنظرية الوجود الأكبرية هو التقلب، فلا شـــيء لابث على جميع المستويات الوجودية والوحدوية، والإنسان بالخصوص من أعظـــم المتقلبين في كل آن وحين، لكن معظمهم غافلون عن تقلبهم، والقلة منهم هم الذين يكونون على بصيرة به، ولذلك كانت منازل الرجال «على قدر عِلمهم فـــيما يتقلبون فيه وعليه» (ن. ص.). هكذا يكون الوعي بالصيرورة، لا بالتفكير ولا بالوجود، هو ما يميز "العارف". فأنا على بصيرة بتقلبـــي على إيقاع الأنفاس، إذن أنا واصل.

إن فعـــل تنويع معاني القطب المحمدي، وفعل تخويله القدرة على التقلب بين الأنفاس والمقامات والأحوال والمنازل، يجعلاننا نفهم معنى الاعترافات المتواترة لابن عربـــــي بـــتذوقه لعديـــد من مقامات هؤلاء الأقطاب، مما يعني أن القطبية بكل مقاماتها لم تعد حِكْرا عليهم، بل صارت مفتوحة أمام كل من يتخذ الذوق والشم طريقا له للتواصل مع الوجود، إما في مدد من الزمان أو على صعيد واحد.

* * *

ونعـــود إلى المرأة-الزَّهرة التي جعلت "صاحب هذا الأمر" يتصف بأمور ثلاثة هـــي أنـــه «من أهل الأنفاس، والشهود، والأدلة» (4: 125)، وذلك لكون "المرأة الزهـــرة" تتصف بثلاث قدرات، هي كونها "معطية الرائحة" و"متنـــزَّها للبصر"، و"دلـــيلة علـــى الثمرة". هكذا جمع قطب هذه المنـــزلة القدرة على تذوق ثلاثة مقامـــات دفعة واحدة، انعكست عليه من طبيعة المرأة: الإدراك بالقلب والبصيرة

(1) «فما يتميز المحمدي إلا بأنه **لا مقام له بتعين، فمقامه أن لا مقام**. ومعنى ذلك... أن الإنسان قد تغلب عليه حالته، فلا يُعرَف إلا بها، فينسَب إليها ويتعين بها؛ والمحمدي نـــسبة المقامات إليه نسبة الأسماء إلى الله، فلا يتعين في مقام يُنسَب إليه، بل هو في كل نفس وفي كل زمان وفي كل حال بصورة ما يقتضيه ذلك النفس، أو الزمان، أو الحال، فلا يستمر تقيده...» (ن. ص.).

والعقـــل، أو الإدراك بالأنفـــاس والشهود والأدلة. ولعل هذا الجمع آت من كون المـــرأة الزهرة هي عبارة عن كل، ولا يمكن إدراكها في كليتها وكمالها بفعل دون آخـــر، بـــل لا بد من اجتماع الأفعال الثلاثة «فإذا لم يدرك صاحب هذه الزهرة رائحـــتها ولا شهدها زهرة، ولا علم دلالتها التي سبقت له على الخصوص، وإنما شهدها امرأة، وزوجت به، وتَنَعّم بها، ونال منها ما نال بحيوانيته لا بروحه وعقله، فلا فرق بينه وبين سائر الحيوان، بل الحيوان خير منه» (ن.ص.).

إن ابـــن عربـــي ليس فقط صاحب فتوحات وحكم، بل هو أيضا صاحب فـــتحات يقوم بها في جدار الحجب المسدلة لكي يتسرب منها نور التأويل، تأويل الوجود من حيث هو وحدة للإنساني بالإلهي.

الفصل السادس

الفناء في الرؤية

في سياق ذكره لأنواع الفناء، وبالضبط للنوع الرابع منه، وهو الفناء عن الذات، يَروي لنا ابن عربي عن أحد علماء فاس، عبد العزيز بن زيدان، تجربة فريدة في الفناء. وقد كان هذا العالِم النحوي ممن يرتادون مجلس الشيخ الأكبر، دون أن يكون من أهل الطريقة ولا ممن يؤمن بالفناء أو يفهم معناه. لكنه فجأة عاش تجربة الفناء بالصدفة، دون سعي منه ولا رغبة لديه أو سابق إعداد منه. ولذلك نسمح لأنفسنا بأن نسمي هذا النوع من الفناء بالفناء الوضعي أو الدنيوي. ومما يوطد قناعتنا في الطبيعة الدنيوية لهذا الفناء أن موضوع مشاهدته كان دنيويا، أو بعبارة محيي الدين كان «مشهوده كونا من الأكوان»، وليس حضرة من الحضرات الإلهية. كان هذا الفناء فناء مزدوجاً، عن الذات وعن العالَم، وفي حضرة مَدَنية، حضرة أمير للمؤمنين في موكب مهيب وهو عائد منتصرا من معركة "الأرك" التي خاضها في الأندلس.

لننصت إلى شيخنا وهو يروي لنا حكاية هذا الفناء الوضعي:

«أخبرني الأستاذ النحوي، عبد العزيز بن زيدان، بمدينة فاس، وكان يُنكر حال الفناء، وكان يختلف إلينا، وكانت فيه إنابة، فلما كان ذات يوم دخل عليّ وهو فارح مسرور، فقال لي: "يا سيدي الفناء الذي تذكره الصوفية صحيح عندي بالذوق، قد شاهدته اليوم. قلت له كيف؟ قال ألستَ تعلم أن أمير المؤمنين دخل اليوم من الأندلس إلى هذه المدينة؟ قلت له بلى. قال اعلم أني خرجت أتفرج مع أهل فاس، فأقبَلتْ العساكر، فلما وصل أمير المؤمنين ونظرت إليه فنيت عن نفسي وعن العسكر وعن جميع ما يحسه الإنسان، وما سمعت دويّ الكوسات ولا صوت طبل مع كثرة ذلك، ولا البوقات ولا ضجيج الناس ولا رأيت ببصري أحداً من العالم جملة واحدة سوى شخص أمير المؤمنين. ثم إنه ما أزاحني أحدٌ عن مكاني، وَوَقَفت في طريق الخيل وازدحام الناس، وما رأيت نفسي ولا علمت أني ناظر

إليه، بل فنيت عن ذاتي وعن الحاضرين كلهم بشهودي فيه. ولما انحجب عني ورجعت إلى نفسي أخذتني الخيل وازدحام الناس، فأزالوني عن موضعي وما تخلصت من الضيق إلا بشدة، وأدرَك سمعي الضجيج وأصوات الكوسات والبوقات، فتحققت **أن الفناء حق، وأنه حال يعصم ذات الفاني من أن يؤثر فيه ما فني عنه**. هذا يا أخي **فناء في مخلوق**، فما ظنك **بالفناء في الخالق**، فإن شاهدت في هذا الفناء **تنوع** ذاتك اللطيفة، و لم تشاهد معها سواها، **ففناؤك عنك** بك لا بسواك، فأنت فان عن ذاتك، ولست فانيا عن ذاتك، فإنك لك بك **مشهود** من حيث لطيفتك، وإنك لك بك **مفقود** من حيث هيكلك؛ فإن شاهدت مُركّبك في حال هذا الفناء فشهودك **خيال ومثال، وما هو عينك ولا غيرك**، بل حالك في هذا الفناء حال النائم صاحب الرؤيا» (**الفتوحات المكية**، 2: 514).

كانت هذه التجربة الفنائية - الشهودية لأحد نُحَاة فاس، إذن، مناسبة لابن عربي لأن يقدم لنا تعريفا طريفا للفناء بعامة، ولهذا لنوع النادر بخاصة، وهو الذي سميناه **بالفناء الوضعي** الذي يكون مشهوده أمراً كونياً لا روحياً. ونحن نعتقد أن الفناء الوضعي، لا العرفاني، يكابده كل من يحترف صناعة الشعر والفن والكتابة عموما، فبدون الفناء عن الذات وعن العالَم لا يمكن للإبداع أن يطاوع من يرغب في امتطائه؛ فبدون الفناء لا يمكن العطاء.

وهذه الحكاية لا تخلو من غرابة، وهي أنها الرؤيا الوحيدة من بين الرؤى التي رويناها عن ابن عربي التي تفتقد إلى سنة وقوعها، بالرغم من أنها من بين الوقائع النادرة التي تتمتع بالواقعية التاريخية، وكأنها بسبب هذه الحيثية لا تحتاج إلى تدقيق تاريخي، في حين نجده حريصا على تقييد سنوات الوقائع والرؤى اللازمنية. نعم، إننا سنجده يدقق زمن انتصار يعقوب المنصور الموحدي في رؤيا أخرى، لكن التاريخ الذي يورده كان هو تاريخ الرؤيا لا تاريخ مروره بفاس بعد انتصاره في الأندلس، وهو 591 هـ.

ويظهر من الروايتين المتقاطعين لهذه التجربة - رواية النحوي صاحب التجربة، ورواية أو بالأحرى تعقيب ابن عربي عليها - أن الفناء هو أولا علاقة إدراكية وجدانية وليست علاقة وجودية بين ذات بموضوع، علاقة بموجبها يكون على الذات أن تنمحي في صلب الموضوع وتذوب فيه، بما فيها إدراكها لذاتها ولموضوعها؛ فالعلاقة الإدراكية لا تعني أن المدرِك مدرِكٌ أنه يدرك المدرَك، لأنه

حتى وعيه بإدراكه ينطمس في مدرَكه. وبهذه الجهة يمثل الفناء لحظة تحرر وعصمة للفـــاني من ذاته ومن كل الذوات الأخرى وما يصدر عنها من أفعال وانفعالات، معطّـــلا بـــذلك تأثير الطبيعة والتقنية والإنسان، هذا علاوة على الحواس، إلا من مـــشاهدة المشهود، وكأن الأمر يتعلق بخضوع هذه التجربة لقانون جديد للجاذبية الروحية حل محل قانون الجاذبية الطبيعية.

لقـــد أبدى ابن عربـــي مكرا عظيما عندما أورد تعريفاً دقيقا للفناء على لسان رجل ليس من أهل الصناعة، صناعة التفكيك والمحق (التصوف)، وإنما من أهل صناعة النحو والتركيب. هل من حقنا أن نتوهم أن الأمر هو مجرد اختلاق خـــيالي بلاغـــي لرمز يزكي به قوة التشويق في حكايته، أي أنه اختار النحوي عـــنوة (وليس المنطقي مثلا الذي يبدو أضعف الخلق أمام مقتضى الفناء بسبب صورية موضوع نظره، ولعل هذا هو سبب انقلاب معظم المناطقة إلى متصوفة) راويا لتجربة الفناء لأنه أبعد الناس عن التصوف وأكثرهم يقظة وحضورا أمام مجرى الكلام، نظير مجرى الوجود، من أجل أن يبين أنه بالرغم من رباطة جأش الـــنحوي غَـــدَره الفـــناء على حين غرّة مختطفا إياه من يقظته، وملغيا المسافة المكانـــية والزمانية بينه وبين مشهوده "الملك"، فصار وإياه واحدا على مستوى الـــشعور، أي في حِلٍّ من كل المقولات الوجودية إلا من مقولة "المُلك". وكان تعريف الفناء على لسان حال النحوي هو الفناء عن قبول تأثير العالَم المحيط بك لحظة فنائك عن نفسك بنفسك، إنه فناء إدراكي وطبيعي في نفس الوقت، فناء عـــن إدراك غـــير الـــذات في توحدها بموضوع فنائها، وفناء عن تأثير الأفعال والانفعـــالات على الذات. هذا "العصمة" من تأثير الغير فيك وتأثيرك فيه عن طـــريق عـــودتك إلى ذاتك هي التي تُسَمّى بالذوق، وكأن هذا الأخير يشترط تجـــريد الـــذات مـــن مقـــولاتها الوجودية لكي تكون قادرة لقبول المقولات الوجدانية. وبخلاف النحوي البغدادي، أبو سعيد السيرافي، الذي صمد في وجه ممـــثل أهل النظر المنطقي، بشر بن متّى، نلاحظ أن نحوي فاس، عبد العزيز بن زيدان، ينوب ويتوب عن إنكاره الفناء. ولعل الرغبة في قياس الفرق بين "الفناء في المخلوق" و"الفناء في الخالق" هي الغاية من إيراد للشيخ الأكبر لهذه الحكاية. حقـــاً، إن الفناء في المخلوق، والذي قد يتمثل في شخص ملك، أو في شخص امـــرأة، أو عقـــيدة، أو حـــزب، أو مظاهـــرة، أو لـــوحة، أو حتى في دور

مسرحي[1]... وإن كان فناء دنيويا وضعيا، فهو في عمقه تجربة صوفية، بكل مواصفات "الفناء في الخالق". غير أن دفين دمشق يأبى أن يقايس الفناء في المخلوق بالفناء في الخالق، لأن جدلية الشهود والفقدان، جدلية العينية والغيرية، ما زالت حاضرة في الفناء الوضعي-الكوني، أي ما زال يحمل علامات التضاد والتركيب، وهو ما يميز رؤى كائنات الأحلام والرؤى. هكذا تكون تجربة "الفناء الوضعي" جارية فقط في عالم الخيال والمثال، وهو عالم شبيه بالحلم الذي يسمح بأن تكون الذات عينها وغيرها في نفس الوقت، أو بأن لا تكون لا غيرها ولا عينها. إن تنوع "لطيفة" الذات في هذا الفناء لم يقض على التقابل، وكأن هذا الأخير علة التحرك نحو الفناء، فتغدو المشاهدة فناءً عن المشاهدة، والفناء مشاهدةً للفناء، فيلتذّ الواصل الفاني أيما التذاذ برؤية فنائه في الآخَر وتفانيه فيه، يلتذ بمشاهدة تلاشي الرائي، الذي هو، في المرئي غير القابل للرؤية، بل بتحول الرائي مرئياً والذات موضوعا، وهنا يغيب الشاهد والمشاهدة وموضوع الشهادة، فيغدو الكل غيبا في غيب. ولذلك لا يمكن أن يجري هذا الشهود المزدوج والمتناقض الأطراف إلا في الخيال، لأنه وحده القادر على توقيف قوانين العقل والطبيعة، وإطلاق العنان للشطحات المتناقضة، من أجل أن تصبح الذات حالا برزخيا جامعا للأطراف. فهل فعلا درجة غرابة الفناء في الخالق أقوى من غرابة الفناء في المخلوق في تجربة تقول بأحدية الذات؟ لا أدري.

---

(1) هنا أتذكر ما رواه لي أحد المسرحيين المتوحدين (الزروالي) عن تجربته، بعد خروجه توّا من تأدية دوره الانفرادي عن ابن عربي، وهو في حال من الانفعال والهيجان، حتى ظننت أن الأفكل استولى عليه. سألني متوجسا مستعطفا هل استطاع حقّا أن يكون في مستوى الدور الذي لعبه في شخص الشيخ الأكبر أمام الحضرة الإلهية. كان مصدر قلقه قناعته بأنه لم يؤد دورا أصعب في حياته من هذا الدور. فضرب لي مثالا من أجل الوقوف على مقدار صعوبة موقفه قائلا بأن الإرهاب النفسي الذي يعاني منه الفرد أثناء وقوفه أمام قائد القرية، أو أمام كوميسير المدينة أو أمام حضرة ملك البلاد، والتي قد تعقد لسان المتكلم عن الكلام وتعطل قواه البيولوجية، لا يقاس بالنسبة لِمَن يقف أمام الحضرة الإلهية. في البداية استنكرت هذه المقارنة، لأن القائد والكوميسير من لحم ودم، ولأن الملك له من الهالة والبأس والسلطان ما يجعلك ترتعد في حضرته، بينما كائنات الزروالي المسرحية لا تعدو أن تكون تمثيلات ومحاكيات خيالية. لكنني ما لبثت أن تبت وتراجعت، فواقعية الكائنات الخيالة بالنسبة للمسرحيين وللأطفال, وبالنسبة لنا جميعا عندما نكون أطفالا، أي محبين للحياة والفن، أكثر واقعية من واقعية الواقع. لكن ما زال في نفسي شيء من الغرابة من موقفه، لأنه فَنِي عن نفسه وعن المسرح الذي "يمثّل" فيه دون أن يدري، فهل من شرط الفناء عدم الدراية!

فنّ الأمكنة أو المكان من حيث هو مكانة

يتكلم ابن عربي في **الفتوحات المكية** عن 'فن' معرفة الأماكن، وهو فن الإحساس بالزيادة والنقصان في الأماكن المختلفة، فن الشعور بتأثير الأماكن الشريفة في القلوب اللطيفة. ومعرفة هذا الفن شرط من شروط تمام العارف وعلوّ مقامه في نظر الشيخ الأكبر. هكذا يظهر منذ البداية أن المبدأ العام الذي يقوم عليه "فن معرفة المكان" ينص على تفاضل الأماكن والمنازل الجسمانية، وأنها ليست سواءٌ في رتبتها وتأثيرها وكثافتها الروحية، قياساً على تفاضل المنازل والمقامات الروحانية. فوجود قلوبنا في بعض المواطن أكثر روحانية وفضلا من وجودها في أمكنة أخرى، ولهذا نراه يقول عن روحانية إقليم الأندلس في سياق كلامه عن أنواع الأخلاق الصوفية:

> ومن هذه الأخلاق خُلق "إعدام الأسباب في عين وجودها"، وهو على مراتب، وقفت منها في **الأندلس** على مائة مرتبة، لا توجد في الكمال إلا في **روحانية ذلك الإقليم**، فإنه **لكل جزء من الأرض روحانية علوية تنظر إليه**، ولتلك الروحانية حقيقة إلهية تمدها، وتلك الحقيقة هي المسماة خُلُقا إلهيا. (**الفتوحات المكية**، م 2، ص 73).

إن هذا القول هو أول درس نتعلمه في "جغرافية الأمكنة الروحانية"؛ والجغرافية، كما هو معلوم، مرتبطة بالطريق وبخريطة الطريق، ألَم يُسمَّ علمُ التصوف بعلم الطريق؟ لكن الطريق مسلك للحركة والعبور، وقد تكون طويلة وشاقة، ولهذا كان لا بد من أمكنة للراحة «فالمكان رحمة حيث كان، لأن فيه استقرار الأجسام من تعب الانتقال» (2: 387)، وكأن الطريق يوجد مقابلا للمكان، الأول للحركة والتغير والعبور، والثاني للسكون والاستقرار والثبات. غير أن الثبات في المكان لا يعني الثبات في الوجود «فإنه لا يصح الثبوت على أمر واحد في الوجود، **فالمكان** ثبوت في **المكانة**، كما نقول في **التمكين** أنه تمكين في **التلوين**، لا أن التلوين يضاد التمكين» (م 2: 387)

إذن على المريد أن يعرف "التضاريس الروحية" للمكان، ويختار من الأماكن ما يلائم سعيه وحاله ومقامه ونوع رغبته في الاتصال. فالوجود في مكان شريف أو في محل أو منزلة رفيعة هو بمثابة طريق مباشر نحو تذوق المعرفة العرفانية. وبهذا الاعتبار لم يعد المكان حجاباً، ولو أنه ينتسب من حيث الأصل إلى العالم المادي، وإنما الحجاب هو في غفلة الإنسان عن قَدْر مكان ما بالقياس إلى آخر. هكذا تصبح معرفة "علم المكان" من فروض تحقيق الوصول وأداة مساعدة لإنجازه.

وبصفة عامة، يرتبط المكان عند شيخ مورسية بأربعة أمور: **الرحلة، والتجربة الروحية، ولقاء الرجال والنساء، والكتابة.** كانت **الرحلة** صفة ذاتية لحياة ابن عربي الواقعية والروحية. ولئن لم يكن المكان هو الغاية من الرحلة، فهو على الأقل المحرك الأول للقيام بها، لأن الوقوف في الأمكنة الشريفة يسهل الاتصال والرؤية الخارقة؛ كانت أحلامه ورؤاه وكشوفاته الروحية هي البوصلة التي توجهه نحو أخذ هذه الطريق أو تلك في سفره؛ وفَضْل المكان وشرفه الروحي وقُدرته على التأثير والوساطة ترجع إلى حقيقة وهِمَّة الساكنين فيه، أو المارين عليه من الرجال والنساء؛ أما **الكتابة** فكانت معجزة ابن عربي الكبرى، وكانت لها علاقة صميمية بالمكان، فهو يروي مثلا أن كتاب **الفتوحات المكية** كتبه في أقدس مكان، **مكة.**

إذن حظي "فن الأماكن" عند الشيخ الأكبر باعتبار خاص، جعله يوصي المُقبلين على تجربة التصوف بالإطلاع عليه لسببين على الأقل:

1. لأن هذا الفن يشكل أحد المفاتيح الأساسية للكشف. ذلك أن أول شيء على المريد أن يتعلمه أن الأماكن ليست سواء في قيمتها الروحية، وأن حكمها ليس واحداً، بل تتعدد أحكامها حسب رتبتها وشرفها. وهذا معناه أن التجربة الصوفية تمر عبر التعلق بمكان أو بأمكنة، لِمَا تزخر به من طاقة روحية يمكن أن تتفجر في ذات المريد. إن ولع ابن عربي بمسجد الأزهر بفاس لم يكن صدفةً؛ ففيه حقق جملة من الرؤى والفتوحات العجيبة. ولعل هذا الاعتبار الاستثنائي للأمكنة هو الذي يقف وراء وَلَع المتصوفين بالرحلة. والمكان المقصود هنا ليس فضاءً فارغا بالمعنى الهندسي، أو صورة متخيَّلَة لعمارة ما، بل هو مكان موجود ومحدد في جغرافية الأرض وأنتروبولوجية وتاريخ الناس، متمثلا في مدينة، أو زاوية، أو مسجد، أو بستان.

وممـــا لا شـــك فـــيه أن أهمية مكان ما لا ترجع إلى جمال عمارته، أو مهابة هندســـته، ولا حـــتى إلى مـــوقعه الفلكي وخصائصه الرياضية، وإنما إلى **عمارته** الروحية، «ففرق كبير بين مدينة يكون أكثر عمارقا الشهوات، وبين مدينة يكون أكثـــر عمارقا الآيات البيّنات» (1: 99)[1]. وتعود قيمة المكان وثراؤه الروحي في جـــزء كـــبير مـــنه، بالإضافة إلى البُعدين الانفعالي والإيماني، إلى تفاعله مع هِمم الساكنين فيه:

> ولهـــذا يـــرجع تفاضل المساجد في وجود القلب، لا في تضاعف الآجر. فقد تجد قلـــبك في مسجد أكثر مما تجده في غيره من المساجد، وذلك ليس للتراب، ولكن لمجالـــسة الأتـــراب أو هممهـــم. ومَـــن لا يجد الفرق في وجود قلبه بين السوق والمساجد، فهو صاحب حال، لا صاحب مقام. (1: 99).

هكذا نجد أنفسنا أمام دلالة أنتروبولوجية هِمِّية (من الهمة) لمقولة المكان، دلالة يتداخل فيها المكان والمتمكن منه وفيه، تداخلا صميميا لا انفكاك فيه.

الـــسبب الـــثاني الذي يقف وراء ضرورة معرفة "فن الأماكن"، هو أن هذا الفن يُخبـــرنا بوجود تبادل بين الجسمي والروحي، بين الموضوعي والذاتي، مما يعني أن قَـــدْر الإنـــسان متناسب مع المكان الذي يحل فيه، أو قل إنه يزيد أو ينقص بمقدار الجاذبـــية الروحية التي توجد في المكان. ومِن البيّن أن الزيادة والنقصان تكون على مـــستوى الشعور والوجدان، أي على مستوى القلب، فوجود الإنسان في المكان الـــشريف يُـــشعره بالزيادة في كثافته الروحية، ووجوده في المكان الخسيس يُشعره بالـــنقص، أي أنَ «وجـــود قلوبنا في بعض المواطن أكثر من بعض» (1: 99)[2]. وهذا أمر عجيب من "**أهل الوجود والكشف**"، لأن مقدار الوجود صار يتأرجح

---

(1) فـــضلنا قـــراءة عثمان يحيى، حيث أضاف إلى النص كلمة "فرق"، انظر **الفتوحات المكية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1985، السفر 2: ص 121.

(2) ويفسر ميل القلب لمكان دون آخر بقوله «وذلك من أجل مَن يعمّر ذلك الموضع، إما فـــي الحـــال من الملائكة المكرّمين، أو من الجن الصادقين، وإما من همّة مَن كان يعمّـــره وفُقد، كبَيْت أبي يزيد الذي يسمى بيت الأبرار، وكزاوية الجُنيد بالشونيزية، وكمغـــارة ابـــن أدهم باليقين، ما كان من أماكن الصالحين الذين فَنَوْا عن هذه الدار وبقيت آثارهم في أماكنهم تنفعل لها القلوب اللطيفة. ولهذا يرجع **تفاضل المساجد في وجود القلب**، لا في تضاعف الآجر»، 2: 99؛ وقد فضلت قراءة عثمان يحيى، السفر 2، ص 121.

حسب أحد أعراضه، وهو المكان. من أجل ذلك، جعل ابن عربـــي الإطلاع على "فـــن قـــياس الوجود" بحسب قيمة الأماكن من تمام التجربة الصوفية: «ولا شك عندنا أن معرفة هذا الفن، أعني **معرفة الأماكن**، والإحساس بالزيادة والنقص، من تمام معرفة العارف وعلوّ مقامه، وشرفه على الأشياء وقوة ميْزه» (1: 99)[1]. فمَن لم يذق معنى الزيادة والنقص في الوجود بحسب الأمكنة، لا يُعوَّل عليه في الطريق، طـــريق الكشف والعرفان. ومعنى ذلك، بعبارة أخرى، أن حيازة ملكة الإحساس بأهمـــية المكان، أو بالأحرى حيازة ميزان قياس مقدار المكان، علامة من علامات كمـــال المـــريد، لأنـــه يؤشر على وجود تبادل للتأثير بين المكان والمتمكن، بين المقامات الروحانية والمنازل الجسمية؛ من هنا تبرز أهمية مكة التي تمنح أسمى وجود للإنسان:

> «من شرط العالم المشاهد، صاحب المقامات الغيبية والمَشاهد، أن يعلم أن للأمكنة في القلـــوب اللطيفة تأثِيرا. ولو وجد القلب، في أي موضع كان، الوجود الأعم، فوجوده بمكة أسنى وأتم. فكما تتفاضل المنازل الروحانية، كذلك تتفاضل المنازل الجـــسمانية... فالحكـــيم الواصل هو من أعطى كل ذي حق حقه، فذلك واحد عصره، وصاحب وقته» (1: 98-99).

إذن لم يستعمل ابن عربـــي اسم المكان في معناه المطلق، بوصفه صورة فارغة ولانهائـــية، لم يـــستعمله كأينية مؤطرة للأشياء، بل باعتباره صورة محدودة وممتلئة بـــشتى الـــرموز والإشـــارات: الحـــسية والروحية، التاريخية والرؤيوية، الدنيوية والأخـــروية؛ وحـــتى عندما يصف المكان بأوصاف هندسية، كالاستواء، والمعية، ويلقـــبه بألقـــاب فلكية كالسماء، والأرض، فإنه يفعل ذلك بالإحالة على آيات بيـــنات مـــن القـــرآن الكريم (انظر 2: 386). إنه لم يستعمل المكان بمعنى الفضاء المحايد، أو الفراغ السلبـــي والعاطل الذي لا فعل ولا أثر له على المتمكن فيه، بل كان يستعمله بمعنى كثيف روحيا، زاخر بأنفاس عطرة تجعله يتعلق به تعلقاً ذاتيا؛ لم يكن المكان الأكبري واحدا متسقا متساوي الأطراف، بل كان مكانا متفاضلا في رتبه الروحية، مختلفا في تضاريسه القدسية؛ لم يكن مكانه مكانا تابعا للحساسية أو

---

(1) ويروي عن أحد شيوخه بأنه أخبره «بأنه يُحس بالزيادة والنقص على حسب الأماكن والأمزجة، ويعلم أن ذلك راجع أيضا إلى حقيقة الساكن به، أو همته كما ذكرنا. ولا شك...» (1: 99)، انظر تحقيق عثمان يحيى، السفر 2: 123.

العقل، مكانا فيزيائيا أو رياضيا، وإنما كان مكانا روحيا تتقاطع فيه الذاتية بالموضوعية، التاريخ الوضعي بالتاريخ المقدس، البعد الدنيوي بالأخروي، الدلالة الاجتماعية بالدلالة الأسطورية. كان المكان بالنسبة إليه قادرا على تكثيف الوجود إلى درجة تحويله إلى وجدان عطر ونَفَس حيّ. كان المكان بالنسبة إليه مسرحا برزخيا تدور فيه مشاهد الذي أتى ويأتي وسيأتي على نحو تمثيلي محاكي لما جرى وما سيجري، كان المكان بالنسبة إليه مكان لقاء مع الله، مع الأولياء والأنبياء لإثارة وإنتاج رؤى ومعجزات وكرامات.

والكلام عن المكان يقتضي منا الكلام عن العين التي تراه، وعندئذ ينشأ السؤال التالي: هل الاختلاف في تقدير المكان راجع إلى مرتبة المكان في ذاته، أم إلى العين التي تراه؟ ونظرا لكون المكان اسما مشتركا في دلالته مع اسم المكانة، فإننا نتساءل هل الشهود من موقع المكان هو نفسه من موقع المكانة، علْماً بأن المكان للثبات والمكانة للتحول؟ الوسيلة المفضلة لدى ابن عربي للخروج من هذه المآزق هي تنويع دلالة الأسماء، هكذا صار للعين عدة وظائف:

> «وأما شهودهم من حيث المكانة فتختلف عيونهم باختلاف النِّسَب: فالعين التي يشهدونه بها في كذا ليس العين التي يشهدونه بها في أمر آخر؛ والمشهود في عين واحدة، والشاهد من عين واحدة، والنظرة تختلف باختلاف المنظور إليه؛ فمنّا من يرى اختلاف النظر لاختلاف المنظور، ومنّا من يرى اختلاف المنظور لاختلاف النظر، وكل له شرب معلوم؛ فالمكان فرغ ربك، والمكانة تطلب ﴿كل يوم هو في شأن﴾، ﴿وسنفرغ لك أيه الثقلان﴾، فجاء بلفظ الثقلين إعلاما من خاطب ومن يريد، ونحن مركبون من ثقيل وخفيف، فالخفيف للمكانة والثقيل للمكان» (2: 386-387).

فمن أين يأتي التبدل المستمر للمكان والعين الشاهدة له، وهما ثابتان؟ إنه يعود لا محالة إلى المكانة، لا إلى المشهود أو الشاهد، لأن كلاهما عين أو في عين واحدة. (هنا يجب أن نحتاط من تقلب لفظ العين، فقد يعني آلة النظر وقد يعني الهوية والوجود). والمكانة ترجع بدورها إلى النِّسب التي تتخذها العين من المشهود، أو قل إن المكانة هي القدرة على تغيير جهات النظر إلى الأشياء حسب مقتضيات الهمة. وإذا كانت طبيعة العين تتبدل حسب طبيعة المشهود، فإن طبيعة المشهود هي أيضا تتغير حسب نسبة العين الناظرة إليه. فالعين التي نرى بها المقدس ليست العين التي نرى بها الممنوع، والعين التي نرى بها الجمال ليست العين التي نرى بها الجلال، والعين التي نرى بها المعاني ليست العين التي نرى بها الصور، والعين التي نرى بها

البرزخ ليست العين التي نرى بها الأمرين اللذين يفصل بينهما البرزخ. ولا منفعة في الدخول في لعبة تقابل المذاهب المتصلة بأسبقية النظر أو المنظور، فلنسلّم بحق من يرى اختلاف النظر من اختلاف المنظور، كما علينا أن نسلّم بحق من يعتقد أن اختلاف المنظور من اختلاف الناظر، فلكل شرابه، بشرط أن يحوّل المكان مكانة، عملا بالمبدأ الذي يقول «المكان إذا لم يؤنث لا يُعَوّل عليه، يعني المكانة». ومتى تم تأنيث المكان طلب التقلب والتحول في النِّسب حتى يكون في ﴿كل يوم هو في شأن﴾، فتتحول معه الأشياء بتحول مكانته، وبالتالي نظرته إليها، وهِمَّته نحوها. فالإنسان هو الذي يصنع المكان من حيث هو مكانة، لكن الإنسان بدون المكان، وبخاصة المكان المؤنث، لا يُعوَّل عليه.

الوجه الآخر لمدينة فاس:
المكان من حيث هو مكانة

«الأمــر عــند أهــل التحقــيق في صادق وصديق، الصادقان يفترقان لأنهما مثلان، والمثلان ضدان! والضد مدافــع، فــلا تنازع. دخلت على بعض الشيوخ من أهل العــناية والرسوخ بمدينة فاس، فأفادني هذه المسألة وقال احذر من الالتباس!»، **الفتوحات المكية**، 4: 373.

مقدمة

لم تكن فاس مدينة مقدسة بالمعنى الدقيق للكلمة بالنسبة لابن عربــي، ولا أقــام فيها مدة طويلة، ومع ذلك، نجدها تحتل المرتبة الثانية في عدد ترددها في كتاب **الفتوحات المكية** بعد مكة التي تردد ذكرها أكثر من 129 مرة[1]. فقد وردت الإشارة إلى مدينة فاس في الكتاب الذي نحن فيه حوالي 40 مرة، في حين لم تحظ قرطبة سوى ب 16 مرة، ودمشق، التي حط فيها الرحال في نهاية حياته، لم يــرد اسمهــا إلا 16 مرة؛ والقاهرة 13 مرة، وتونس وبيت المقدس 11 مرة، وســبتة 7 مــرات، ومــراكش وبجاية لم يذكرهما سوى 5 مرات، وقونية مرة واحدة. فإذا أخذنا مقدار تردد الاسم معياراً لأهمية رتبة المكان وشرفه، لحقَّ لنا أن نتــصور أن فــاس كانت تمثل بالنسبة للشيخ الأكبر إحدى المراكز الجهوية الروحية في العالم، أو قل إحدى العواصم العرفانية في العالم، بالقياس إلى مكة،

(1) كــان يقــول عن مكة: «فلو رحل الصفّي، أبقاه الله، إلى هذا البلد الحرام الشريف لوجد من المعــارف والزيادات ما لم يكن رآه قبل ذلك ولا خطر له بالبال، وقد علم رضي الله عنه أن الــنفس تحشر على صورة علمها، والجسم [يحشر] على صورة عمله. وصورة العلم والعمل بمكة أتم مما في سواها» ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، بيروت، دار الفكر، ب.ت.، 1: 99؛ انظر تح. عثمان يحيى، السفر 2: 123.

التي كانت تتمتع بمركزية مطلقة في الكون، إذ منها تتفرع باقي الجهات والمدن والأمكنة في العالَم.

كان الشيخ الأكبر مولَعا بربط الوقائع والرؤى والاتصالات بالأمكنة بالأزمنة، مما يجعلنا نميل إلى القول بأن كتاب **الفتوحات** هو عبارة عن تاريخ للذوق الصوفي. وقد حظيت فاس بجزء من هذا التاريخ، حيث أرّخ لمعظم ما حدث له من وقائع، أو تذوقه من رؤى وتجليات، مع وصف، وإن كان شحيحا، للأماكن والمحلات والرجال والنساء الذين التقى بهم فيها. وبالرغم من أنه لم يمكث في فاس طويلا، إذ لم تدم مدة إقامته وتردده عليها سوى سبع سنوات، أي ما بين سنتي 591-597 هـ، وهي فترة قصيرة للغاية، وبالرغم من صغر سنه إبّان حلوله بها، حيث لم يكن يتجاوز عمره العقد الثالث، فقد كانت التجارب الروحية التي خاضها فيها من العمق والكثافة الروحية ما جعلها تلعب دورا هاماً في توجيه مصير حياته المقبلة. نعم، لم تكن فاس، بالنسبة له، سوى أرضَ عبور وتعبير (للرؤيا)، ومع ذلك تركت في نفسه أثراً عميقا، تشهد عليه ما حظيت به من حضور ملفت للنظر في أعظم كتبه، **الفتوحات المكية**، حيث كان فضاؤها مناسبة لتذوق باقة من الأحوال والمقامات الاستثنائية، وفرصة للاتصال بثلة من العارفين والأولياء الاستثنائيين، الأحياء منهم والأموات[1].

وقد انعكست مدينة فاس في مرآة الفكر الأكبري على شكل إشارات متفرقة في سياق وَلَعه بتقييد سيرته الشخصية، والعرفانية، والعلمية. كان تأريخ الأحداث واللقاءات بالزمان، وتحديدها بالمكان هو الدليل الوحيد الذي يقدمه لنا ابن عربي على واقعية وتاريخية ما يرويه لنا، مما يعني أنه كان يعتبر فاس في حد ذاتها **شهادة** صدق على ما جرى في الزمن الأكبري. ويجمع المقطع الفاسي من سيرته العرفانية بين البعد التاريخي المسجَّل بالسنوات والأمكنة والرجال، والبُعد الرؤيوي

---

(1) فبالنسبة للرجال، نجده يذكر: 1) عبد الله السماد 2) أبو العباس الحصار 3) أبو عبد الله محمد بن القاسم ابن عبد الكريم التميمي الفاسي 4) أبو عبد الله الدقاق 5) أبو عبد الله بن الكتاني، 6) ابن جعدون 7) أبو عبد الله المهدوي 8) محمد الحصار 9) عبد العزيز بن زيدان 10) ابن الحجازي محتسب مدينة فاس 11) أبو العباس الزقاق 12) أبو العباس الدهان 13) صالح البربري، 14) قطب الزمان 15) خاتم الأولياء، بالإضافة إلى رجال لم يذكر أسماءهم. أما أهم الأمكنة أو المعالم الفاسية المذكورة في **الفتوحات** فهي جامع الأزهر، جامع القرويين، بستان بن حيون.

المنتمِي إلى سجلات الأحلام والكرامات والمقامات والمشاهَدات. إنه تاريخ عرفاني لمديـــنة فاس، تاريخ قدسي، أبطاله العارفون والزهاد، وحوادثه التجليات والرؤى، وأدواتـــه الـــرموز والإشارات والعلامات، وأمكنته المساجد والبساتين... لكننا لو تأملـــنا الأمر ملياً، لألفينا فاس لا زمان لها إلا زمان تأريخ الحدث الذي لا يعدو أن يكون حيلة خطابية ماكرة لإيقاع القارئ في متاهة اللانهاية، وفي سراديب اللازمن.

فهـــل كانت فاس ابن عربـــي مكانا موضوعيا قابلا للتحقق منه وإدخاله تحـــت المقاييس الهندسية، أم كانت مكانا ذاتيا، ثريا بالرؤى والصور والأحلام والبـــشارات، أي بوصفه مكانة؟ هل كانت فاس بالنسبة له مكانا وجوديا أم مكانا لغويا فقط؟ هل كانت فاس مكانا واقعيا حسيا يراه بعين الحس، أم مكانا روحـــيا قدسيا يراه بعين الخيال والوهم، هل كان يراه بعين "الاستواء" أم بعين "ليس كمثله شيء"؟ هل كانت فاس مكانا دنيويا أم مكاناً برزخيا؟ هل كانت فـــضاءً قابلا للرؤى والنبوءات منفعلا بها، أم فاعلاً لها؟ ثم هل أزمنة الكشف واللقاء التي كان الشيخ الأكبر حريصا على تدقيقها تنتمي إلى الزمن الواقعي أم إلى الـــزمن البرزخي؟ ثم ما نوع الصلة التي كانت لفاس بفاس الأخرى، أو ما يمكـــن أن نسميَّه باللا-فاس، هل هي علاقة استمرار وتضمن وتلازم أم علاقة اختلاف وتقابل وتدافع؟

ســـنحاول أن نلتمس الإجابة على هذه الأسئلة عن طريق إشراك القارئ في تذوق بعض أخبار ابن عربـــي المتصلة بتجاربه الروحية ولقاءاته النادرة:

1 - تجارب رؤيوية

التصوف في جوهره مشاهدة، أي عبارة عن تجارب للرؤية الحسية والخيالية. غـــير أن ما يميز الرؤية الصوفية عن الرؤية الحسية لبقية الناس وعن الرؤية الفلسفية هي أنها رؤية ممنوعة، إما من لدن الشرع، أو من قِبل الطبيعة، أو من جانب العقل. من هنا يمكننا أن نعرّف التصوف تعريفا ثانيا بالقول بأنه تجربة للاختلاف والتقابل مـــع الشريعة والطبيعة والعقل، لا لكون التصوف لا يؤمن بقوانين هذه الفضاءات الـــثلاثة، ولكن لكونه يطمع في تجاوزها إلى ما بعدها. بهذا يكون التصوف تجربة للتحـــرر مـــن الجاذبية الطبيعية، والعقلية والمدنية، أملاً من العارف أن يصير خفيفا شـــفافا قـــادرا علـــى اختراق مقولات الوجود والعقل، ومن بينها مقولتي المكان

والزمان. إن الرؤية الصوفية ليست كالنظر العلمي أو النظر الفلسفي، اللذين يقنعان بالإنصات للوجود كما هو، رغبة منهما في اكتشاف قوانينه الطبيعية والعقلية، وسعيا وراء العمل بمقتضاها والاستفادة منها، وإنما هي - الرؤية الصوفية - تجربة للذهاب إلى ما وراء الوجود نحو باطنه العدمي. وقد أتحفنا محيي الدين بجملة من التجارب الرؤيوية الخارقة، نكتفي في هذا السياق بذكر ما تحقق له منها في المكان الذي نحن في صدده، وهو مدينة فاس للتدليل على ما قلناه.

1. 1. تحول الذات عيناً كلية:

من أهم التجليات الروحية التي ذاقها بمدينة فاس سنة 593 **مقام الوجهية**، أو ما يمكن تسميته بمقام العين الواحدة المفتوحة على الجهات الأربع؛ وهي تجربة فريدة يصبح العارف بفضلها منعدم الجهات، لا قفا له، فتتحول ذاته إلى وجه كلي من جميع أطرافها، وكأنها كرة لا جهة لها، فيبطل حكم الخلف والأمام، ويتعطل قضاء اليمين والشمال. وقد حدث له هذا الكشف مرتين في نفس المسجد في فاس، وهو مسجد الأزهر؛ يروي لنا تجربته الأولى قائلا:

> «وكانت لي هذه: كنت أصلي بالناس بالمسجد الأزهر بمدينة فاس، فإذا دخلتُ المحرابَ أرجِع بذاتي كلها عينا واحدا، فأرى من جميع جهاتي، كما أرى قبلتي. لا يخفى عليَّ الداخل ولا الخارج، ولا واحد من الجماعة، حتى إنه ربما يسهو مَن أدرك معي ركعةً من الصلاة، فإذا سلّمت، ورددت وجهي إلى الجماعة أدعو، أرى ذلك الرجل يجبر ما فاته، فيُخِل بركعة، فأقول له فاتك كذا وكذا فيتم صلاته، ويتذكر. - فلا يعرف الأشياء، ولا هذه الأحوال إلا من ذاقها. ومَن كانت هذه حاله، فحيث كانت القبلة فهو مواجهها. هكذا ذقته بنفسي» (1: 491)[1].

أما في الرواية الثانية لنفس الكشف بنفس المكان، فيعلل ورود "مقام الوجهية" عليه، وحصوله على **ملكة جديدة للرؤية** من كل الجهات من دون التفات إلى الخلف، برؤيته **للنور الأعظم**. وإدراك هذا النور جعل كشف "مقام الوجهية" مختلفا عن الكشف السابق، لأنه إذا كان الكشف الأول لمقام الوجْهية قد جرى بواسطة القبلة، التي رأى في عرض حائطها ما وراءه، فإنه في الكشف الثاني زالت

(1) وقد كان هذا المقام لا يتميز به إلا النبي ص: «فاعلم أن النبي ص كله وجه بلا قفا، فإنه قال ص "إني أراكم من خلف ظهري"، فأثبت الرؤيا لحاله ومقامه، فثبتت الوجهية له، وذكر الخلف والظهر لبشريته، فإنهم ما يرون برؤيته، ويرون خلفه وظهره...»، نفسه، 1: 491.

تلـــك الوســـاطة بفضل "النور الأعظم"، ولم يعد يدرك لذاته جهة إلا بالفرض لا بالوجود. يصف الشيخ كشفه الثاني قائلا:

«وهذا مقام نِلته سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس في صلاة العصر، وأنا أصـــلي بجماعة بالمسجد الأزهر، بجانب عين الخيل <في الأصل الجبل>، فرأيته نـــورا يكـــاد يكون أكشف من الذي بين يدي. غير أني لما رأيته زال عني حكم الخَلْـــف، ومـــا رأيتَ لي ظهرا ولا قَفاً، ولم أفرق في تلك الرؤية بين جهاتي، بل كنت مثل الكرة لا أعقل لنفسي جهة إلا بالفرض، لا بالوجود. وكان الأمر كما شاهدته، مع أنه كان قد تقدم لي قبل ذلك كشف الأشياء في عرض حائط قِبْلتي. وهذا كشف لا يشبه هذا الكشف» (2: 486).

ويكشف هذا المقام بوضوح جانبا من حقيقة التجربة الصوفية وكيف أنها تخـــتلف جذريا من هذه الجهة عن الرؤيتين الفلسفية والعلمية. فقد رأى النور، ولكنه رآه منفردا، لم يره أحد ممن كان حاضرا معه في المسجد إلا هو. وهذا ما يُـــضفي علـــى التجربة الصوفية طبيعة الاختصاص فلا ينالها إلا المختارون من أهلها، بينما تنحو التجربتان الفلسفية والعلمية نحو العلانية والشراكة والشمول كـــي يظفـــر بتذوقهما الجميع في الفضاء العمومي قدر المستطاع. كما أن هذا المقام يكشف عن ميسم آخر للحضرة الصوفية وهي عدم اكتراثها للتناقض أو للسببية، فتجربة العين ذات الجهات الأربع، أو بالأحرى عديمة الجهات، تخبرنا أن صـــاحبها يدرك الخلف بنور وهّاج ساطع، ومع ذلك لا يستطيع الآخرون رؤيـــته أو الـــرؤية بـــه، والحال أن خفاء النور، مهما كانت حيثياته، مناقض لطبيعـــته، وهـــو نفسه يقر بذلك «إذ لا يمكن في النور أن يكون مستورا، فإنه لذاته يخرق الحجب ويهتك الأسرار» (2: 73)، أي أنه بالتعريف ظاهر ومُظهِر لمـــا هو مخفي من الأشياء، فكيف يمكن أن يختفي، اللهم إلا إذا تحوّل إلى ضده. ومـــع ذلـــك فقد أصر ابن عربـــي أن يكون محتكرا للنور الذي رآه ورأى به خلفـــه، لا يـــشاركه في رؤيته غيره، ناسبا عدم رؤية الآخرين له لا إلى النور نفسه، وإنما إلى الذات الرائية التي سترت نفسها بستار الحجوبية «فما هذا الستر الـــذي يحجـــبه إلا أن ذلك الحجاب هو أنت» (ن. ص). وهذا دليل على أن إدراك هذا المقام يؤدي إلى تحول في الذات يجعلها تفنى عن أبعادها الطبيعية إلا عن بعد الرؤية، لتصبح الذات عبارة عن مشاهدة ورؤية محضة. بيد أنه بوسعنا أن نـــستخلص أن توقـــف حكم الخلف، الذي هو ضرب من الغيب، وحكم

اليمين واليسار، لا يمس صاحب الكشف، ولكنه يسري أيضا على العالم، فيكون هذا الكشف فناءً عن الأبعاد الطبيعية والهندسية.

1 - 2 رؤية النور من مقام الظلمة (السَّدْفَة):

ارتبطت فاس لدى مُحيي الدين في أكثر من تجربة بالنور، وكأن تجربة التصوف هي تجربة البحث عن النور وتذوق أنواعه اللانهائية؛ ولا ريب أن السَّدفة (الظلمة) نوع من أنواع النور العجيبة(1). وإذا كانت نتيجة رؤية النور في "مقام الوجهية" فناء الجهات الأربع، فإن نتيجة النور في هذه الرؤية الجديدة هي **الفناء عن المعاصي**. وفي مدينة فاس أقام ابن عربي في هذه الحضرة، حضرة السَّدفة ليراقب أهل حضرة النور، فلنتركه يروي لنا حكايته:

«... فلمّا عاين هؤلاء الرجال من هذا القسم ما عاينوه من حضرة النور، بادروا إلى فعل جميع ما علموا أنه يصدر منهم، وفَنوا عن الأحكام الموجبة للبعد والقرب، ففعلوا الطاعات، ووقعوا في المخالفات، كل ذلك من غير نية لقرب ولا انتهاك حرمة. فهذا **فناء غريب** أطلعني الله عليه بمدينة فاس. و لم أر له ذائقا، مع علمي بأن له رجالا، ولكن لم ألقهم ولا رأيت أحدا منهم، غير أني رأيت حضرة النور وحُكْم الأمر فيها، غير أنه لم يكن لتلك المشاهدة فينا حكم، بل أقامني الله في حضرة السَّدْفة، وحفظني وعصمني، فلي حكم حضرة النور، وإقامتي في السَّدفة، وهو عند القوم أتم من الإقامة في حضرة النور. فهذا معنى قول بعضهم في الفناء إنه فناء المعاصي» (2: 513).

إنها تجربة في منتهى الغرابة، ومصدر هذه الغرابة راجع إلى ازدواجية المعايير فيها في أكثر من مستوى. فأولا ترجع غرابة هذه الرؤية إلى أنه يعتبر "الإقامة في حضرة الظلمة أتم من الإقامة في حضرة النور" لأنها تمكّنه من تمييز ما لا يميزه الآخر، وثانيا إلى أن للوقوف في حضرة النور حكما ولكنه يتوقف عند ابن عربي، وهذا الحكم هو أن يصبح صاحبها فاعلا للطاعات والمخالفات دون أن يدري الفرق بينها، وهي سمة مقام "أحدية الذات"، وهو مقام تصبح فيه المتضادات متماثلات، فتتعطل لصاحب هذا المقام القدرة على تمييز اللذات من العذابات،

---

(1) عن أنواع الأنوار، انظر نفسه، 2: 485؛ أما إذا أخذنا السَّدْفة (والسَّدَفَة) في معناها الحرفي، وهو الظّلمة، فسيكون ابن عربي أقرب إلى نيتشه منه إلى أفلاطون، لأن الأخير كان يبحث عن الحقيقة بالنور، والآخر يؤم إليها عبر الظلام. وهذه الكلمة من الكلمات المتضادة، تفيد الظلمة والضوء، أو اختلاطهما عند الفجر.

والمسرات من الآلام. ولكن، كما قلنا، لا يسري هذا الحكم على الشيخ الأكبر، لأنه مقيم في حضرة النور من خلال حضرة السدفة. لقد اتخذ ابن عربي في هذا المقام صفة المشاهِد لمسرح الأحداث لا صفة الفاعل لها، أي صفة المقيم لا صفة أهل الحضرة. فهو لم يكن فيها صاحب تجربة، وإنما صاحب مشاهدة، مشاهدة الآخرين في حضرة النور من حضرة مقابلة وقد رُفِعَت عنهم الكلفة والتكليف والقدرة على التمييز بين الخير والشر في أعمالهم. نعم، لقد أقام الشيخ الأكبر في حضرة النور، لكنه كان يطل عليها من الحضرة المضادة، حضرة الظلمة (السدفة)، حتى لا يعمى عن القدرة على التمييز. هكذا تتحول الظلمة أداة لا للرؤية فحسب، ولكن أيضا لوقاية صاحبها من ارتكاب المخالفات والمعاصي في حضرة النور دون علم ولا نية بارتكابها. ولأول مرة تلعب الظلمة في هذا المشهد السوريالي دورا إيجابيا، فتغدو حجابا يقي المقيم فيها مما يقع لغيره.

وبهذه الجهة تكون السَّدفة شبيهة بالعقل، أو رمزا له، بحكم أنها تضمن التمييز، وتحفظ التكليف. وهذا يبرهن على أن الإنسان لا بد له أن يكون مركبا من أمرين لأنه خُلِق بيدين، ذلك أنه لو كانت تجربة النور تجربة بسيطة لا شوب فيها، لتحقق لصاحبها الفناء عن المعاصي، فيعمى عن إدراكها، أما عندما تكون تجربة الفناء مركبة من نور وظُلْمة، كما حدث لابن عربي، فإنها تكون تجربة حفظ وعصمة مما يسقط فيه الذين يَلِجون حضرة النور فقط، وكأن من شأن هذه الحَضرة تبديد قدرة الإنسان على العلم بحقائق الأشياء ونزع النية على العمل عنهم، فيصبحون مفعولات لا فواعل، موضوعات لا ذوات، ولعل هذا المقام هو مقام "أحدية الذات"!. لكن قد يكون من طبيعة هذه الحضرة أن تريك حقائق الأشياء كما هي، أي من حيث هي وراء الخير والشر وفوق الصواب والخطأ، لا كما يؤولها الإنسان المشروط عقديا وتاريخيا. إن مشاهدة ابن عربي لهؤلاء الأغيار الذين لا يعرفهم ولا التقى بهم التقاء حقاً، هو نوع من التنبيه إلى أن للقرب أحكامه التي تقتضي همة ورباطة جأش حتى لا يتلاشى صاحبه في عدم الحكم والتمييز.

1 - 3 رؤية القيامة الخاصة:

يتصف أهل الكشف - كما يروون عن أنفسهم - بضرب عجيب من المرونة المكانية والزمانية، حيث تتلاشى المسافات المكانية، والتقطيعات الزمانية، فيمكن للمشاهد أن ينتقل بين فاس ومكة، بين الدنيا والآخرة، بين الحاضر والمستقبل، بدون

مانـــع أو بـــرزخ حائـــل. في هذه التجارب تصبح البرازخ جوامع لا فواصل، فيحل المستقبل في قلب الآن، ويلقي الحاضر بنفسه في حضن الآتي من الزمان من دون حَرَج أو تمانع. ومن بين تجارب الكشف التي ذاقها ابن عربـــي في فاس سنة 593 تجربة رؤية قيامته. فقد ألقى به هذا الكشف في نهاية الزمن، أو في زمان غير قابل للعد والحصر إلا بالمواقـــف، لا بالحاضـــر والماضـــي والمستقبل، زمان ممتلئ بكثافة يمكن أن تضم كل اللانهايـــة في ليلة واحدة، إنه زمان المصير الأخروي، أو قل زمان ما بعد الزمان. وتقوم هـــذه الـــرؤية على مبدأ يقول بأن «حال أهل الشهود يشهدون المقدور قبل وقوعه في الوجود، فيأتونه على بصيرة، فهم على بيِّنة من ربهم في ذلك، وهو مقام لا يناله إلا مَن كـــان الله سمعه وبصره» (4: 125). وقد وصف لنا تذوقه لهذا المقام في سياق حكاية عن أحد المتصوفة الذين يندرجون ضمن من يستعجلون رؤية قيامتهم قبل الأوان:

> «كانت القيامة لهذا العبد حيث كانت، لأنه من عباد الله من تعجل له قيامته، فيرى ما يَؤول إليه أمره في الدار الآخرة، وهي البُشرَى التي للمؤمن في الحياة الدنيا. وقد رأيناها ذوقا، وكان لنا فيها مواقف منها في ليلة واحدة مائة موقف، بأخْذٍ ورجوع، لـــو قسمت تلك الليلة على قدر الوقوف ما وَسِعَته، وذلك بمدينة فاس سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة. أشاهد في كل موقف من اتساع الرحمة ما لا يمكنني النطق به. وكان ذلك لاتساع ذكر الرحمة، فكيف بذكر الرحمن...» (4: 153).

ولا يمكـــن لهـــذه الإطلالة على القيامة من وراء الزمن أن تتم إلا إذا ارتفعت حجُب الزمن المطلق، وهذا بدوره لن يتأتى إلا لمن كان له خيال قادر على تجسيد مـــا ليس موجودا بعد كي يصبح مرئيا. فيرى مصيره وحكم القيامة عليه متجسدا قبل أن ينصرم زمان عمره، وتنتهي كل أعماله التي سيحاسب عليها. فهل ستصبح حـــياة المرء وأعماله عبثا إذا عَلِم ما سيؤول إليه مصيره يوم القيامة؟ لا أعتقد، لأن ابـــن عربـــي عندما يبدد زمن القيامة في مواقف لانهائية، وحينما يجعل موضوع مشاهدته لقيامته هو الرحمة الواسعة التي لا يسعها لا نُطقٌ ولا موقفٌ، يجعل من غير الممكن إحاطة العارف بمشهد القيامة على نحو يحصل به اليقين التام لما سيؤول إليه.

1 - 4 رؤية المستقبل:

مـــن بين رؤاه المتعددة نقف عند رؤيا تتعلق بالعلم بالمستقبل المتصل بالتاريخ السياسي. وقد ورد عليه هذا العلم مرتين في نفس السنة بفاس، ولكن من موقعين روحيين مختلفين، من "منـــزل مبايعة النبات لقطب الزمان"، ومن "حضرة الفتح".

من الموقع الأول ورد عليه العلم بانتصار المنصور الموحدي في معركة الأرك بالأندلس بشكل مقتضب للغاية، حيث يوجزه كالآتي: «ومن هذا المنزل [منزل مبايعة النبات لقطب الزمان] علمنا، حين وقفنا عليه سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، نصر المؤمنين على الكفار قبل وقوعه بمدينة فاس من بلاد المغرب» (3: 140). ولم يفصِّل القول في طبيعة هذا العلم، هل هو خبر عن حدث قبل حصوله، أم هو مشاهدة برزخية لوقائع المعركة والانتصار فيها[1].

أما في الموقع الثاني فقد امتزج فيه التاريخ بعلم الحروف، ونسب فيه العلم بسنة النصر لرجل لم يذكر اسمه، استعمل وإياه حساب الجمل لاستخراج سنة انتصار الموحدين، وذلك كما قلنا في سياق "حضرة الفتح":

> «ولقد كنت بمدينة فاس سنة إحدى وتسعين وخمسمائة، وعساكر الموحدين قد عبَرَت إلى الأندلس لقتال العدو حين استفحل أمره على الإسلام؛ فلقيتُ رجلا من رجال الله، ولا أزْكَى على الله أحدا، وكان من أخص أودائي، فسألني ما تقول في هذا الجيش؟ هل يفتح له وينصر في هذه السنة أم لا؟ فقلت له ما عندك في ذلك؟ فقال إن الله قد ذكر ووعد نبيَّه ص بهذا الفتح في هذه السنة، وبشّر نبيَّه ص بذلك في كتابه الذي أنزله عليه، وهو قوله تعالى ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا﴾ فموضع البشرى ﴿فتحا مبينا﴾ من غير تكرار الألف، فإنها لإطلاق الوقوف في تمام الآية، فانظر أعدادها بحساب الجمل، فنظرت فوجدت الفتح يكون في سنة إحدى وتسعين وخمسمائة. ثم جزت إلى الأندلس، إلى [في الأصل إلا] أن نصر الله جيش المسلمين وفتح الله به قلعة رباح والركو وكركوي وما انضاف إلى هذه القلاع من الولايات. هذا عاينته من الفتح ممن هذه صفته: فأخذنا للفاء ثمانين، وللتاء أربعمائة، وللحاء المهملة ثمانية، وللألف واحد، وللميم أربعين، وللباء اثنين، وللياء عشرة، وللنون خمسين، والألف قد أخذنا عددها، فكان المجموع إحدى وتسعين وخمسمائة كلها سنون من الهجرة إلى هذه السنة. فهذا من الفتوح الإلهي لهذا الشخص. وكذلك ما ذكرناه من فتح البيت المقدس فيما اجتمع بالضرب في ﴿الم غُلبت الروم﴾» (4: 220).

---

(1) نشير بالمناسبة إلى أن ابن رشد اتخذ موقفا مختلفا إزاء هذا الانتصار، حيث يروي تلميذه ابن الطليسان أنه بعد أن كان يحض الناس على الجهاد بالمسجد الجامع، «سجد القاضي شكرا وسجد جميعنا عند سجوده شكرا لله تعالى» بعد «ورود الخبر بهزيمة الروم على حصن الأركة»، انظر محمد بنشريفة، **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**، الدار البيضاء، 1999، ص 65.

ويبدو ابن عربـــي في هذه الرؤيا ممتدا بجذوره في التاريخ الأندلسي، حيث لم يـــستطع أن يُخفي قلقه بشأن مصير بلاده، متخليا بذلك عن روح وحدة الوجود والأديان.

ومن بين الرؤى التي تتصل بالعلم بالمستقبل، رؤية رآها في مراكش سنة 596 هـــ، تتصل بمغادرته المغرب نحو المشرق بعد أن يصطحب معه أحد رجالات فاس، وهـــو محمـــد الحصار. وقد علم بقَدَره المشرقي في مشهد غرائبـــي يبدو فيه محمد الحصار طائرا جميلا يحلّق حول العرش! لننصت إليه يقص علينا قصته:

> «واعلـــم أن هـــذا العرش قد جعل الله له قوائم نوارنية لا أدري كم هي، لكني أُشـــهِدتها، ونورها يشبه البرق. ومع هذا فرأيت له ظلا فيه من الراحة ما لا يقدر قدرها. وذلك الظل ظل مقعر هذا العرش يحجب نور المستوي الذي هو الرحمن. ورأيت الكنـــز الذي تحت العرش الذي خرجت منه لفظة "لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم". فإذا الكنـــز آدم صلوات الله عليه. ورأيت تحته كنوزا كثيرة أعرفها. ورأيت طيورا حسنة تطير في زواياه. فرأيت فيها طائرا من أحسن الطيور، فسلّم علي؛ فألقِيَ لي فيه أن آخذه صحبتي إلى بلاد الشرق، وكنت بمدينة مراكش حين كشف لي عن هذا كله. فقلت ومن هو؟ قيل لي محمد الحصار بمدينة فاس، ســـأل الله الرحلة إلى بلاد الشرق فخذه معك، فقلت السمع والطاعة، فقلت له، وهـــو عـــين ذلك الطائر، تكون صحبتي إن شاء الله. فلما جئت إلى مدينة فاس سألت عنه فجاءني فقلت له هل سألت الله في حاجة؟ فقال نعم، سألته أن يحملني إلى بلاد الشرق، فقيل لي إن فلانا يحملك، وأنا انتظرك من ذلك الزمان، فأخذته صحبتي سنة سبع وتسعين وخمسمائة، وأوصلته إلى الديار المصرية ومات بها رحمه الله» (2: 436)[1].

ونـــشير إلى أن لابن عربـــي تجربة رؤيوية فريدة تتعلق بالمرأة، سميناها بالرؤية الممـــنوعة، وأخرى بالرؤية المعصومة من تأثير الطبيعة والمدينة، خصصنا لهما سابقاً الفصل الخامس.

2 - لقاءات وتواصل:

شـــكلت لقـــاءات ابن عربـــي المدهشة مع شخصيات استثنائية في السجل الـــصوفي محورا مركزيا في سيرته العرفانية. مِن هذه الشخصيات من ينتمي إلى عالم

(1) ويبدو أن هذه السنة (سنة 597) هي السنة التي غادر مدينة فاس والمغرب بصفة نهائية.

التاريخ والواقع، ومنها من ينتمي إلى عالم الميتافيزيقا والروح، ومنها من يجمع بين البُعدين. وتشترك هذه الشخصيات في سمة عامة وهي التناقض في وضعها: فبمقدار أهميتها ونفوذها في عالمي الطبيعة والروح، تنحو نحو التخفي والتستر عن الناس، مما يجعل التعرف عليها علامة على علو منزلة العارف في التراتب الصوفي. بل إن وجودها في الواقع الحياتي يبدو عاديا للغاية ولا أثر فيه للمقام الذي يحتله في سلم القرب، فقطب الزمان يعاني من شلل في اليدين، ووتد جهة المغرب يزاول مهنة متواضعة هي نخل الحنّاء في السوق!، وخاتم الأولياء يعاني من محنة إنكار العامة لمرتبته... ولا شك عندنا أن ابن عربي كان يرمي من وراء رواياته المتصلة بهذه اللقاءات الخارقة، سواء مع قطب الزمان أو مع وتد المكان أو مع خاتم الولاية، أو مع كبار الأولياء والصلحاء والعلماء، إظهار تفوقه بل، وأحيانا، تفرده على أنداده من أهل العرفان، وإبراز مرتبته الاستثنائية في سُلّم الولاية والقرب بالرغم من صغر سنه إبان تواجده في فاس. وهذا يعني أن هذه الروايات لعبت دور الحجة الخطابية والشعرية على رسوخ قدمه في عالم الفتوحات الروحية. وأهم اللقاءات التي كانت فاس مسرحا لها هي:

3 - 1 لقاءات مطلقة بأركان العالم:

حرص ابن عربي على أن يقدم لنا خارطة روحية للكون قائمة على مبدأ تناظُر الأرقام مع الرجال: «وبالجملة فما من أمر محصور في العالم في عدد، إلا وَلِلّه رجالٌ بعدده في كل زمان يحفظ الله بهم ذلك الأمر» (2: 16)، فلأيام الخَلق الستة رجال ستة، ولجهات العالم الأربع أوتاد أربعة، وللصلوات خمسة رجال، وللأقاليم السبعة أبدال سبعة، وللفتوة ثمانية فتيان وللزمن الواحد قطب واحد، وللولاية ختم واحد، وهكذا دواليك. ويخيل إلينا أنه كان ينظر إلى القطب والأوتاد والأبدال وخاتم الأولياء... وكأنهم ينهضون بدور الأركان والمؤسسات الروحية التي تقوم بتدبير العالم الروحي والطبيعي من وراء حجاب، كلٌّ من موقعه الخاص ومنزلته عند الله. وما يلفت النظر في لقاءات ابن عربي الخارقة مع أصحاب الحل والعقد في الوجه الآخر لهذا العالم أنهم غير مرئيين بالنسبة لعامة الناس، أقصد أن حقيقتهم الأخرى محجوبة عنهم وإن كانوا يصادفوهم في الأماكن العمومية كالأسواق والبساتين والمساجد. لكن قد يعرفهم بعض المختارين من أهل الله الذين تُلقى لهم علاماتهم وأماراتهم في الأحلام والرؤى، فيتعرفون عليها متى وقعت عليهم أعينهم.

فـإذا تم لأحدهم، كالشيخ الأكبر، أن كان له شرف التعرف على علامتهم، فلا يحق له إفشاء أسمائهم أو الإشارة إلى أعيانهم، وإلا تعرض للعتاب بسبب قلة أدبهم. إن أعمدة الكون هؤلاء لا يحبون الكشف عن حقيقتهم للناس، وكأن الكتمان التام دلالـة علـى قوتهم ومكانتهم وعلى أنهم يحملون سرا يمنعهم من نشره بين الناس. هكـذا يظهـر أن المرتبة عند أهل الطريقة حجاب، فرُقيك في مدارك العرفان لا يـزيدك ظهورا وتظاهرا بين الناس، بل خفاء وتواضعاً، وكأن المعرفة اللدنية تحمل خطرا على الجمهور وعلى المدينة، أو كأن الظفر بنعمة القرب يجعل صاحبها زاهداً في الدنيا، نافراً من فتنة الظهور وانبهار الجمهور.

يصف محيي الدين لقاءه **بقُطب** أو **غوث** الزمان (سنة 593-595 هـ) قائلا:

«وكـذلك اجتمعت **بقطب الزمان**، سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة بمدينة فاس، أطلعني الله عليه في واقعة وعرّفني به، فاجتمعنا يوما ببستان بن حيون بمدينة فاس، وهو في الجماعة لا يؤبَه له. فحضر في الجماعة، وكان غريبا، من أهل بجاية، أشل الـيد، وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله معتبَرون في طريق الله. منهم أبو العـباس الحصار وأمثاله. وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا، فلا يكون المجلس إلا لنا، ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري، وإن تكلموا فـيما بيـنهم رجعـوا فيها إليّ. فوقع [الأصل: فوضع] ذكر الأقطاب، وهو في الجماعة، فقلت لهم يا إخواني إني أذكر لكم في قطب زمانكم عجبا، فالتفت إلي ذلك الرجل، الذي أراني الله في منامي أنه قطب الوقت، وكان يختلف إلينا كثيرا ويحبـنا، فقـال لي قل ما اطلعك الله عليه، ولا تسمّ الشخص الذي عيّن لك في الواقعة وتبسم، وقال الحمد لله. فأخذت أذكر للجماعة ما اطلعني الله عليه من أمر ذلـك الرجل فتعجب السامعون، وما سمّيته ولا عيَّنته، وبقينا في أطيب مجلس من أكـرم إخوان إلى العصر، ولا ذكرت ذلك الرجل أنه هو. فلما انفضّت الجماعة جـاء ذلـك القطب وقال جزاك الله خيرا، ما أحسن ما فعلت، حيث لم تسمّ الـشخص الذي أطلعك الله عليه، والسلام عليك ورحمة الله. فكان سلام وداع، ولا علم لي بذلك. فما رأيته بعد ذلك في المدينة إلى الآن» (4: 76).

يُخـيَّل إليـنا أثـناء قراءتنا لهذه القصة أن ظهور قطب الزمان في مجلس ابن عربـي كـان من أجل هذا الأخير، إما على سبيل الإعجاب به، وهو ظاهر من تنويه ابن عربـي بنفسه باعتباره محور المجلس وقطب حواره، بالرغم من صغر سنه النـسبـي، حيث لم يتجاوز ثلاث وثلاثين سنة، وإما على سبيل الاختبار بشأن عدم إذاعة اسم قطب الزمان أو الإشارة إلى شخصه.

وبعد سنتين من لقائه قطب الزمان في فاس، أي في سنة 595هـ، نراه يحقق فوزا روحيا جديدا بلقائه شخصية تحمل لقبين، **خاتم الولاية وخاتم النبوة المطلقة**. والغريب في الأمر أنه لا يذكر اسمه، وكأن المعنيّ به هو ابن عربي نفسه. ويتكرر في هذا اللقاء نفس الميسم الذي سجلناه في اللقاء السابق، وهو الخفاء أو الرغبة في الستر عن أعين الآخرين وظهوره للشيخ الأكبر وحده:

«وأما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب، من أكرمها أصلا ويدا، وهو في زماننا اليوم موجود، عُرّفت به سنة خمس وتسعين وخمسمائة، ورأيت العلامة التي له قد أخفاها الحق فيه عن عيون عباده، وكشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه، وهو خاتم النبوة المطلقة، لا يعلمها كثير من الناس. وقد ابتلاه الله بأهل الإنكار عليه فيما يتحقق به من الحق في سره من العلم به» (2: 49).

ونراه فيما بعد يتعرف في فاس على أحد **الأوتاد** الأربعة، وهو ابن جعدون، الذي يحفظ جهة المغرب من العالَم وهو منخرط في الحياة العامة بين الناس ينخل الحناء بأجر زهيد، وكأنه لا يعلم حتى مقامه. والأوتاد هم أداة سكون وثبات جهات العالَم الأربع (الشمال والجنوب، الشرق والغرب)، حيث يلعبون دور الجبال بالنسبة للأرض. وقد أشار ابن عربي إلى واقعة التعرف عليه في مضمار مقارنته بين طبائع ومهام المؤسسات الروحية، القطبية والإمامة والوتدية، حيث قال:

«فمنهم، رضي الله عنهم، **الأقطاب** وهم الجامعون للأحوال والمقامات بالأصالة أو بالنيابة... لا يكون منهم في الزمان إلا واحد وهو الغوث أيضا...؛ ومنهم، رضي الله عنهم، **الأئمة** ولا يزيدون في كل زمان على اثنين لا ثالث لهما، الواحد عبد الرب، والآخر عبد الملك، والقطب عبد الله...؛ ومنهم، رضي الله عنهم، **الأوتاد**، وهم أربعة في كل زمان لا يزيدون ولا ينقصون، رأينا منهم شخصا بمدينة فاس، يقال له ابن جعدون، كان ينخل الحناء بالأجرة، الواحد منهم يحفظ الله به المشرق، وولايته فيه، والآخر المغرب، والآخر الجنوب، والآخر الشمال. والتقسيم من الكعبة. وهؤلاء قد يُعبّر عنهم بالجبال لقوله تعالى ﴿ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا﴾، فإنه بالجبال سكن ميد الأرض، كذلك حُكم هؤلاء في العالم حُكم الجبال في الأرض، وإلى مقامهم الإشارة بقوله تعالى عن إبليس ﴿ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم﴾ **فيحفظ الله بالأوتاد هذه الجهات**» (2: 6-7).

وقـــريبا من الأوتاد الأربعة يتكلم محيي الدين عن خمسة رجال يشتركون مع الأوتـــاد في مهمة حفظ العالَم، ويعتبرهـم ملوك "أهل طريق الله"، ويسميهـم **برجال الاشـــتياق**. وقـــد التقى باثنين منهم، وهما صالح البربري وأبو عبد الله المهدوي، ويصف حالهم ومهمتهم كالآتي:

> «ومـــنهم رضـــي الله عنهم "رجال الاشتياق"، وهم خمسة أنفس... فالأشواق تقلقهـــم في عـــين المشاهدة. وهم **ملوك** أهل طريق الله. وهم رجال **الصلوات الخمس**، كل واحد منهم مختص بحقيقة صلاة من الفرائض. وإلى هذا المقام يَؤول قـــوله عليه السلام "وجُعلت قرةُ عيني في الصلاة". **هم يَحفَظ الله وجود العالَم**. آيتهم من كتاب الله ﴿حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾. لا يفترون عن صـــلاة، في ليل ولا نهار. كان صالح البربري منهم، لقَيتُه وصحبته إلى أن مات، وانـــتفعت به. وكذلك أبو عبد الله المهدوي بمدينة فاس صحبته، كان من هؤلاء أيضا» (2: 15).

ويبدو من وصفهم هذا أن رجال الاشتياق أهم من الأوتاد، لأن حفظ هؤلاء حفـــظ جزئـــي مخـــتص بالجهات الأربع، في حين يمتد حفظ رجال الاشتياق إلى الوجـــود عامـــة. ولأول مرة نجد ابن عربـــي يتكلم عن ملوك الأولياء، دون أن يفـــصّل في أشـــكال وأنظمـــة تدبيرهم لشئون أهل الطريق، مكتفيا بالإشارة إلى اختـــصاص كـــل واحـــد منهم بصلاة معينة من الصلوات الخمس، بوصفها سر وجودهم ومرتبتهم.

ويمكـــن أن نـــضيف إلى هـــذا الصنف من الأولياء محدودي العدد رجال **الفتوة**، ويحصر عددهم في ثمانية فتيان، لم يلتق بهم، وإنما أُخبِر بأحوال أحدهم، وهو عبد الله الدقاق، في فاس. وقد نالت هذه الطائفة، التي وردت أيضا باسم **رجـــال القوة، ورجال القهر**، تقديرا عاليا من الشيخ الأكبر لارتباطها خاصة بمكـــارم الأخلاق التي ترضي الحق. ومن هذه الزاوية نجده يعطي تعريفا طريفا للفـــتى باعتباره «مَن بذل وسعه واستطاعته في معاملة الخلق على الوجه الذي يرضـــي الحق»، ولكنه نقل عن عبد الله الدقاق تعريفا رائعاً آخر للفتوة النابعة عن الهمة:

> «وأخبرني أبو عبد الله، محمد بن القاسم ابن عبد الكريم التميمي الفاسي، قال يخبر عن أبـــي عبد الله الدقاق، – وكان بمدينة فاس – وتذاكروا "الفعل بالهمة"، فقال أبـــو عبد الله الدقاق "فزت بواحدة، ما لي فيها شريك: ما اغتبت أحداً قط، ولا

اغْتِـيب أحــدٌ بحضرتي قط". فهذا من **الفعل بالهمة**... وكان سيد وقته في هذا البَاب» (1: 244؟)[1].

3 – 2 لقاءات بطوائف من الأولياء:

بالإضـــافة إلى لقاءاتـــه السابقة برجال محدودي العدد ذوي الأبعاد والأدوار الميتافيـــزيقية والكوسمولوجية الجسيمة، والذين يتميزون بالانفراد إما في زمانهم أو مكانهم أو مرتبتهم، يروي لنا عن نمط آخر من اللقاءات مع رجال تتحدد هويتهم لا بفطـــرقم الخارقة أو بمددهم الإلهي، وإنما بانتمائهم إلى طوائف وبنيات صوفية معيـــنة. مـــن بين هذه الطوائف طائفتان صادف بعض أعضائهما في فاس أو سمع عنهما، وهما طائفة النِّيَاتيين، والطائفة التي يُخيَّل لها أنها تتكلم مع الجن.

لم يقـــدم في السياق الذي نحن فيه أية معطيات عن بنية طائفة **النياتيين**، ولا عن مؤســـسها، ورجالهـــا، وأمكنة انتشارها، وإنما اكتفي بالتنويه بتعلقهم بمبدأ "النية" وما يتصل بها من مقدمات، كالهاجس والهمة والعزم والإرادة والقصد. ويصف سلوك هذه الطائفة بسمات غريبة تجعلها قريبة من نهج بعض المدارس الفلسفية، كانطلاق أصحابها من الذات لمعرفة الله، وتعلقهم بالغيب، وميلهم إلى الحزن الذي هو سرّ عمران القلب، وأخـــيرا بحكم توحيدهم العقلي المستند إلى النفي والتنـــزيه. وقد لقي أحد رجالاتهم في فاس، وهو عبد الله السماد. ويصف لنا أحوال هذه الفرقة الغريبة، مقارِناً إياهم بالعارفين والعامة ليخلص إلى تبويئهم أعلى مرتبة بين أندادهم من أهل الطريقة:

> «... فمـــن أحوال هذه الطائفة **مراعاتهم لقلوبهم**؛ وأسرارهم متعلقة بالله من حيث **معرفة نفوسهم**. ولا اجتماع لهم بالنهار مع الغافلين، بل **حركتهم ليلية**، ونظرهم في **الغـــيب**. الغالب عليهم **مقام الحزن**، **فإن الحزن إذا فُقد من القلب خَرِب**... لقيت مـــنهم بمدينة فاس عبد الله السماد. والعارفون، بالنظر إلى هؤلاء، كالأطفال الذين لا

---

(1) وفي نفس السياق، لكن في مكان آخر من **الفتوحات**، ورد اسم أبو عبد الله الدقاق مرة أخرى: «ومـــنهم رضـــي الله عـــنهم ثمانية رجال يقال لهم **رجال القوة الإلهية**، آيتهم من كتاب الله ﴿أشـــداء علـــى الكفار﴾. لهم من الأسماء الإلهية ﴿ذو القوة المتين﴾. جمعوا ما بين علم ما ينبغي أن تُعلَم به **الذات الواجبة الوجود** لنفسها **من حيث هي**، وبين علم ما ينبغي أن يعلم به **مـــن حيث ما هي إله**، فقدَمُهم عزيز في المعارف، لا تأخذهم في الله لومة لائم، وقد يسمون **رجـــال القهـــر**، لهم همم فعالة في النفوس، وبهذا يعرفون. كان بمدينة فاس منهم رجل واحد يقـــال لـــه أبو عبد الله الدقاق، كان يقول ما اغتبت أحدا قط، ولا اغتِيب بحضرتي أحد قط. ولقيت أنا منهم ببلاد الأندلس» نفسه، 2: 12؛ انظر أيضا 4: 503.

عقــول لهم يفرحون ويلتذّون بخشخاشة، فما ظنك بالمريدين؟ فما ظنك بالعامة؟ لهم القدم الراسخة في **التوحيد**، ولهم المشافهة في "الفهوانيّة"، يُقدّمون **النفي** على الإثبات، لأن **التنــــزيه** شــأنهم، كلفظة "لا إله إلا الله"، وهي أفضل كلمة جاءت بها الرسل والأنبــياء. **توحيدهم كونيّ عقليّ**، ليسوا من اللهو في شيء. **لهم الحضور التام على الــدوام**، وفي جمــيع الأفعـــال اختـــصوا **بعلم الحياة والأحياء**... ولهذا قيل فيهم **"النيّاتــيون"**... فلهم معرفة 'الهاجس' و'الهمة' و'العزم' و'الإرادة' و'القصد'، وهذه كلها أحوال مقدَّمة **للنية**. والنية هي التي تكون منه عند مباشرة أفعاله. وهي المعتبرة في الشرع الإلهي. ففيها يبحثون، وهي متعلق الإخلاص» (1: 212-213).

ولا نملك، أمام هذا التقريظ المفرط، إلا أن نتساءل هل فعلا توجد هذه الفرقة بهـــذه المواصفات في عالم الناس، أم أنها أمل مُمَثَّل في صورة برزخية منسوجة من الخيال العرفاني؟

في سجل آخر، وهو سجل "التحول في الصور وعلاقته بالنغمات"، يذكر ابن عربــــي حالتين تتعلقان بمعرفة صور الجن. في الحالة الأولى ينفي عن طائفة، ممن يدعـــون رؤيـــة صور الجن ومخاطبتهم، أن يكون ما يتخيلونه من صور هي صور للجـــن فعـــلاً، لأنهم لا يعرفون "نغماتهم"، إذ «من يعرف النغمات لم تلتبس عليه صورة أصلا، وقليل من يعرف ذلك، ويغترون بصدق ما يظهر من تلك الصور في أوقات»، (2: 622)[1].

3 - 3 لقاءات بعامة الناس ذوي الإلهامات والخواطر الإلهية:

لم يـــنس ابن عربـــي لقاءاته بعامة الناس، لكن لا مطلق الناس، وإنما من تميز بورود خواطر وإلهامات إلهية عليهم في مهنهم المختلفة[2]. وما يُميِّز هؤلاء هو أنهم

---

(1) يــروي عن هذه الطائفة التي كانت تدَّعِي مخالطة الجن: «ورأيت طائفة بمدينة فاس ممن كانت الجــن تخـــيِّل لهم صورا في أعينهم وتخاطبهم بما شاءوا لتفتنهم، وليسوا بجن ولا بشكل جن، مـــنهم أبـــو العباس الزقاق بمدينة فاس. وكان قد لبس عليه الأمر في ذلك، فكان يخيل إليه أن الأرواح الجنـــية تخاطـــبه ويقطع بذلك، وسبب ذلك الجهل بنغمتهم»، 2: 621-622؛ ويضيف «فكـــان إذا قعد عندي وحضر مجلسي يبهت ثم يصف ما يرى، فأعلم أن يخيل له، فكان يصل فـــي ذلك إلى حد الملاعبة والمصاحبة والمحادثة.. يقع بينه وبين ذلك الذي شاهده مخاصمة في أمـــور ومناكـــرة فتضره الجن من طريق آخر، وهو يتخيل أن تلك الصور منها صدر الضرر وغلب عليه ذلك رحمه الله. فهذا قد بينا لك مراتب التحول في الصور»، 2: 622.

(2) لا ينسى أن يذكر إفادات وأحاديث ووصايا تلقاها من رجال فاس، ممن كان لهم اليد الطولـــى فـــي علم الحديث، وتتصل بشروط التحلي بمقامات الشريعة، أو ما يسميه بخصال الإيمان (المسلم، المؤمن، العابد، والزاهد)، انظر نفسه، 4: 541.

كانوا حريصين على الدنيا، مكبين عليها، وليسوا مهتمين بطريق الصوفية، ومن بين هؤلاء ابن الحجازي، محتسب فاس، الذي يروي عنه:

«ورأيت ابن الحجازي المحتسب بمدينة فاس، ولم يكن صاحب علم بالشريعة، يوفقه الله لإصابة الحكم... فكانت أحكامه في حسبته تجري على السداد إلهاما من الله، فكان يقول إني لأعجب من أمري ما اشتغلت بعلم أحكام الشريعة، وأوافق حكم الشرع في جميع أحكامي، ولم يقدر أحد من علماء الشريعة أن يأخذ عليه في حكم لم يقل به مجتهد. هذا وحده رأيته من عامة الناس، معتني به، ولم يكن من أهل الطريق، بل كان حريصا على الدنيا مكبّا عليها كسائر عامة الناس، ولكن كان منور الباطن ولا يشعر بذلك. والخواطر كلها خطابات إلهية...» (2: 565).

ولم تكن العلاقة بين الكشف والدليل، غائبة من لقاءات ابن عربي. وهذه العلاقة، التي كانت موضوع لقائه مع ابن رشد تقريبا، وهي التي تطرح في صيغة السؤال التالي: هل يحتاج الكشف أثناء وروده إلى دليل عقلي، أو هل من الواجب أن يكون الدليل مصاحبا للتجلي؟ تكررت رواية هذه المقابلة مع أحد رجالات فاس، وهو أبو عبد الله الكتاني، أكثر من مرة؛ وكان جواب هذا الأخير بالإيجاب، أي لا بد من الدليل للتدليل على المدلول أثناء الكشف، أي أن الكتاني كان يريد أن يزاوج بين طريقي النظر والكشف. أما الشيخ الأكبر، فلم يكن يمانع في قبول هذه المزاوجة، إلا أنه كان يرفض أن يكون الدليل ضروريا للكشف، لأن هذا الأخير علم ضروري، بينما دليل أهل الفكر والاستدلال مدخول بالشبه، أي أنه أجاب الكتاني بما يشبه إجابته لابن رشد: نعم ولا:

«والطريق الموصلة إلى العلم بالله **طريقان** لا ثالث لهما، ومن وحد الله من غير هذين الطريقين فهو مقلد في توحيده. الطريق الواحدة **طريق الكشف**، وهو علم ضروري يحصل عند الكشف، يجده الإنسان في نفسه، لا يقبل معه شبهة، ولا يقدر على دفعه، ولا يعرف لذلك دليلا يستند إليه سوى ما يجده في نفسه. إلا بعضهم، فإنه قال "يعطي الدليل والمدلول في كشفه، فإنه ما لا يعرف إلا بالدليل فلا بد أن يكشف له عن الدليل". وكان من يقول بهذه المقالة صاحبنا أبو عبد الله بن الكتاني بمدينة فاس، سمعت ذلك منه، وأخبر عن حاله، وصدق. وأخطأ في أن الأمر لا يكون إلا كذلك، فإن غيره يجد ذلك في نفسه ذوقا من غير أن يُكشَف له عن الدليل. وإما أن يحصل له عن تجلٍّ إلهي يحصل له، وهو الرسل والأنبياء وبعض الأولياء. والطريق الثاني **طريق الفكر والاستدلال** بالبرهان العقلي، وهذا الطريق دون الطريق الأول. فإن صاحب النظر في الدليل قد تدخل عليه الشبه القادحة في

دلـــيله فيتكلف الكشف عنها، والبحث عن وجه الحق في الأمر المطلوب. وما ثم طـــريق ثالث. فهؤلاء هم أولوا العلم الذين شهدوا بتوحيد الله» **الفتوحات**، 1: 319 (انظر تح. ع. يحي، س5، 73-74)[1]

وممـــا لا ريـــب فيه أن تجربة التصوف ليست مفروشة دائما بالكشوف المدهشة والمـــذاقات العذبـــة، بل تتخللها هي الأخرى لحظات قاسية من العتاب والحرمان بل والطـــرد مـــن المقام أحيانا، بسبب عدم التقيد بآداب الطريق. وغالبا ما يعود ذلك إلى إفـــشاء ســـر غير مسموح به للغير. ابن عربـــي نفسه ذاق مرارة هذه التجربة، **تجربة العـــتاب علـــى إذاعة السر**، كما عاين حالة الطرد من المقام بالنسبة لأحد العارفين، ونذكـــر في هـــذا السياق تجربتين وقعتا له في مدينة فاس. ففي باب مقام الحب، تكلم محيي الدين عن عواقب إذاعة السر، من **عتاب ووحشة** من المحبوب (سنة 594) قائلا:

«(حكايـــة) ولقـــد مـــنحني الله **سراً** من أسراره بمدينة فاس، سنة أربع وتسعين وخمسمائة، فأذعته، فإني ما علمت أنه من الأسرار التي لا تذاع، **فعوتبت عليه من**

---

(1) تتكـــرر هذه القصة: «فهذا حد الميزان العقلي في الطريق واختلفنا فيما يستقل العقل بإدراكه إذا أخذه الولي من طريق الكشف والفتح: هل يفتح له مع دليله أم لا؟ فذهبنا نحن إلى أنه **قـــد يفتح له فيه ولا يفتح له في دليله**. وقد ذقناه. وذهب بعضهم منهم صاحبنا الشيخ الإمام أبو عـــبد الله الكتاني بمدينة فاس، سمعته يقول **لا بد أن يفتح له في الدليل من غير فكر**، ويرى ارتباطه بمدلوله، فعلمت أن الله ما فتح عليه في مثل هذا العلم إلا على هذا الحد. فقال أيضا ذوقـــه. فإخباره أنه كذا رآه صحيح، وحكمه أنه لا يكون إلا هكذا باطل. فإن **حكمه كان عن نظـــره، لا عن كشفه**، فإنه ما أخبر عن الله أنه قال له هكذا أفعله، وأن غير هذا الرجل من أهـــل هـــذا الـــشأن قد أدرك ما ذهبنا إليه، ولم يعرف دليله العقلي، فأخبر كل واحد بما رآه وصدق في أخباره وما يقع الخطأ قط في هذا الطريق **مـــن جهة الكشف**، ولكن يقع **من جهة التفقه** فيه فيما كشف إذا كان كشف حروف أو صور» **نفسه**، ج 3: 8؛ ويتردد نفس الحديث مرة ثالثة وبألفاظ أخرى من خلال تقابل الذوق والحكم حيث يقول: «وذلك أن الناس اختلفوا فـــي **العلـــم الموهوب** الذي من شأنه أن يدركه العاقل بفكره ويوصله إليه دليل النظر. فقال بعـــضهم مـــثل هذا العلم إذا وهبه الله من وهبه، وهبه بدليله، فيعلم الدليل والمدلول لا بد من ذلـــك. ورأيت أبا عبد الله الكتاني بمدينة فاس إماما من أئمة المسلمين في أصول الدين والفقه يقـــول بهـــذا القـــول، فقلت له هذا ذوقك هكذا أعطاكه الحق، **فذوقك صحيح، وحكمك غير صـــحيح**، بل قد يعطيه العلم الذي لا يحصل إلا بالدليل النظري، ولا يعطيه دليله، وقد يعطيه إياه، ويعطيه دليله كإبراهيم الخليل قال تعالى ﴿وتلك حجتنا أتيناها إبراهيم على قومه﴾ وهو أكمـــل مـــن الـــذي يعطي العلم الذي يوصل إليه بالدليل، ولا يعطي الدليل، ولا يشترط أحد تخصيص دليل من دليل، إنما يعطي دليلا في الجملة. فإن الأدلة على الشيء الواحد قد تكثر، ومنها ما يكون في غاية الوضوح، ومنها ما يغمض، كمسألة إبراهيم الخليل في إحياء الموتى وإماتة الأحياء...» **نفسه**، ج 4: 80.

المحبوب، فلم يكن لي جوابٌ إلا السكوت. إلا أني قلت له تولَّ أنت أمر ذلك فيمن أودعته إياه، إن كانت لك غيرة عليه، فإنك تقدر ولا أقدر. وكنتُ قد أودعته نحوا من ثمانية عشر رجلا، فقال لي أنا أتولى ذلك. ثم أخبرني أنه سلّه من صدورهم وسلبهم إياه، وأنا بسبتة، فقلت لصاحبي، عبد الله الخادم، إن الله أخبرني أنه فعل كذا وكذا، فقم بنا نسافر إلى مدينة فاس حتى نرى ما ذكر لي في ذلك، فسافرت. فلما جاءتني تلك الجماعة وجدت الله قد سلبهم ذلك وانتزعه من صدورهم، فسألوني عنه فسكتُّ عنهم. وهذا من أعجب ما جرى لي في هذا الباب. فللّه الحمد حيث لم يعاقبني بالوحشة التي قالها هذا الشاب لذي النون» 2: 348-349[1].

هكذا يصبح ابن عربي أسير رؤيته، أسير سر محبوبه: فلا يحق له إفشاءه بين الناس. وهي تجربة في غاية القسوة، لأن من طبيعة الحب أن يتجه للإعلان عن نفسه. فإذا مُنِع المحب العارف من إفشاء محبته بإلباسه لباس اللغة الجارية بين الناس، فقد مورس عليه امتحان قاس، لأن المحبة تطلب بطبيعتها مشاركة الغير فيها بنحو من الأنحاء. ولعل هذا هو ما يميز محبة الفلاسفة عن محبة العرفاء، فالفلاسفة يتكلمون عن محبة للحكمة من واجبهم أن يقتسموها مع الغير وأن تُلقَى بين الناس في الساحة العمومية، في حين يتكلم المتصوفة عن معرفة يقينية وضرورية لا يدخلها الشك والشبه إليها، معرفة أو عرفان فردي، سري، لا يحق لغير أهله أن يعرفوه، وكأن التكتم على أسرار الوجود هو حجر الزاوية في تجربة التصوف، في مقابل تجربة العلم والفلسفة التي تنحو نحو البوح بها والإفصاح عنها ونشرها بين الناس.

---

(1) نشير إلى تجربة شبيهة بهذه، ولكنها أفدح منها لأنها تنتهي بالطرد من المقام. ففي الباب 39 الذي يبحث 'في معرفة المنزل الذي يحط إليه الوليّ إذا طرده الحق تعالى من جواره' يشير ابن عربي إلى معالجته لرجل أصيب بالكآبة بسبب انحطاطه عن مقام لزلة ارتكبها، يقول عنها: «ولقيت بمدينة فاس رجلا عليه كآبة كأنه يخدم في الأتُّون. فسألت أبا العباس الحصار، وكان من كبار الشيوخ، عنه، فإني رأيته يجالسه ويحنّ إليه، فقال لي هذا رجل كان في مقام فانحط عنه. فكان في هذا المقام، وكان من الحياء والانكسار بحالة أوجبت عليه السكوت عن كلام الخلق. فما زلت ألاطفه بمثل هذه الأدوية، وأزيل عنه مرض تلك الزلة، بمثل هذا العلاج. **وكان قد مكنني من نفسه!**. فلم أزل به حتى سرى ذلك الدواء في أعضائه. فأطلق محيّاه. وفُتِح له في عين قلبه باب إلى قبوله. ومع هذا فكان الحياء يستلزمه. -وكذلك ينبغي أن تكون زلات الأكابر غالبا: نزولهم إلى المباحات لا غير. وفي حكم النادر تقع منهم الكبائر» **نفسه**، 1: 233؛ انظر تح. ع. يحيى، السفر 3، ص 409-410.

تذييلات

هــذه هي فاس التي أقام فيها ابن عربــي: إنها فاس الكشف والذوق، فاس النبوءة والإلهام، فاس اللقاء بين الواقعي والخيالي، بين السياسي والديني؛ إنها المدينة البرزخية التي توجد في نقطة تقاطع الأحداث والموجودات قبل أن تكون، فاس التي تجعــل وجــودك يزداد لطفا، وذاتك تزداد صقلا إذا حَلَلْتَ بها، فتكتسب ملكة المغامرة اللغوية والروحية من وراء حجاب.

لقــد شــكّل ذِكر وتذّكر مدينة فاس جزءً من سيرة ابن عربــي الشخصية والعــرفانية. وهــي سيرة قوامها الأحلام والرؤى والتجليات واللقاءات، وهذا ما أضفى عليها طابع الحكاية: فدائما هناك حكاية ما وراء ذكر مدينة فاس، علماً بأن الحكايــة كانت بالنسبة له عين الجد، فهي أداة برهنة وإثبات لقضية أو مفهوم أو فكرة أو نظرية جرى عرضها سابقا.

إن فاس، التي يَقُصّ حكاياته عنها انطلاقا من ذكرياته المتخيلة، أو من خيالاته المتذكّــرة، ليست هي بالضبط فاس التاريخية، بل هي بالأحرى فاس الروحية، فاس الأخــرى، فاس الخفية وراء فاس الظاهرة. ولا شك أن إجابته على السؤال 136 الــذي طــرحة في الباب 73، وهو «أين يوجد الاسم الخفي على الخلق؟»، كانت تؤشــر لمــا قلناه، فقد أجاب بأن هذا الاسم الخفي «جعله الله بالمغرب، لأنه [أي المغرب] محل الأسرار والكتْم» (2: 121). ومع ذلك، لا يمكن فصل فاس الظاهرة عــن فــاس الباطنة، طالما أن الأولى هي التي تُظهِر الثانية، وهذه هي التي تؤسس الأولى، وإن كانــت تبقــى في الخلف: هل يمكن مثلا تصور وجه السجاد بدون باطنه، أليس الباطن هو سر الظاهر؟

وعــندما نراعــي روح الطريق، سيكون علينا أن نعترف بأننا لا نملك جوابا علــى الأســئلة المــتعلقة بحقيقة فاس إلا بسؤال آخر: أليست كثافة "الفتوحات الفاســية" في المــدة القصيرة التي عاشها ابن عربــي في هذه المدينة إشارة إلى ضــرورة الجمع بين الثنائيات التي ترددت بينها الأسئلة التي طرحناها سابقا في المقدمــة؟ نحن نتصور أنه لا معنى لفصل الوجه الواحد لفاس عن مقابله، أو إبعاده مــن مخالفــه ومغايره، وإلا فإن رد فاس إلى أمر دون آخر سيكون إفقاراً لمكانتها وعمرانها الروحي.

إن زمان فاس، كمكانها، أمر في غاية الالتباس هو الآخر، إذ له وجه إلى الواقع، ووجه إلى ما بعد الواقع، وجه إلى الدنيا ووجه إلى الآخرة، وجه إلى المدينة بهمومها ومشاغلها، ووجه إلى المقدس المتحرر من الماضي والمستقبل والآن. كان ذوبان المكان في الزمان في وحدة واحدة من أجل إحداث الشعور بالدهشة، من أجل الإحساس بالطراوة، وبالخارق غير المتوقع، فكان المكان-الزمان مجلى لسيرة عرفانية خلاقة. إن كلامه عن فاس هو بجهة ما كلامه عن نفسه من حيث هي شبكة من العلاقات، وكنزٌ مخفيٌّ من الرؤى والأحلام.

كان الوجه الآخر لفاس فرصةً للحرية، للتحرر من الزمان والمكان، ومن الضرورات الطبيعية والإكراهات الاجتماعية. ولم يكن ذلك الوجه مكانا مغلقا محدودا بالخطوط الهندسية والعمرانية، بل كان مكانا منفتحا قابلا للفتح الروحي على الدوام، فكانت كل حكاية من حكاياته صنعا لغويا لفاس جديدة. فهل من حقنا، جراء ذلك، أن نعتبر فاس الأخرى هي وحدها التي تمثل فاس الحقيقية، فاس بما هي فاس؟ أبدا، فمحيي الدين كان مولَعا بفاس التاريخية أيضا، حريصا على تزمين وتمكين وتلوين التجليات التي حصلت له فيها والاتصالات التي أقامها مع أكابر القوم. نعم، لا ننكر أن التواريخ والمواقع ليست سوى مناسبات لذكر المطلقات التي تند عن الزمان وباقي المقولات الوجودية، فحتى الواقعة التاريخية التي ذكرها بمناسبة عبور جيش يعقوب المنصور المغرب نحو عدوة الأندلس، كانت مناسبة لقراءتها قراءة قدسية مكتوبة في آية قرآنية منذ الأزل!

كانت فاس برزخا في رحلة طويلة، مجلسا للراحة في مسيرة الانتقال والصعود بين المقامات، كانت منزلا للاتصال الروحي، من حيث إن الاتصال كشف وهتك للستور. وهذا ما يفرض اختفاء فاس الواقعية تحت ظل فاس الأخرى، فتكون فاس الأولى مجرد مناسبة للانفتاح على فاس الثانية التي تسمح بظهور ما لا يظهر. من أجل هذا كانت فاس الأخرى فاساً أثيرية، فاساً نورية. لقد افتتن ابن عربي بمختلف أنواع الأنوار، الفاعلة والمنفعلة، المضيئة والمظلمة، الطبيعية والإلهية.

لقد صوّر لنا فاس مكانا أسطوريا مفعما بالقيم الميتافيزيقية والأخلاقية العالية، زاخرا برموز الولاية والقداسة، مكانا تسيّره مملكة خفية تتكون من القطب والأوتاد وأهل الفتوة وأهل الاشتياق والنياتيين الخ من أجل حفظ المدينة المرئية،

المدينة التاريخية. إن حضور هؤلاء مجتمعين في فاس، جعلها مكانا عامرا بطاقة روحية خارقة، جعل منها مدينة باطنية، مدينة سرية، مدينة لها حكامها وحكماؤها، لها لغتها التي تجمع بين اللوغوس والميتوس دون أدنى تعارض.

وكما كان لفاس صورتان، صورة علنية مرئية للناس وأخرى خفية باطنية محجوبة عن عموم الناس، معلومة لخواصهم، كان لها أيضا تاريخان، وزمانان، تاريخ آخر وزمن آخر يناظر تاريخها المرئي، إنه التاريخ القدسي الذي يتجاوز تاريخها المدني الخاص إلى التاريخ العالمي، وهو التاريخ السري الذي لا يعلمه إلا الراسخون في العرفان، وربما لا يعلمه إلا ابن عربي نفسه. ومعنى هذا أن لفاس فاساً أخرى؛ وفي فاس الخفية تتوقف أبعاد المكان ومقاييس الزمان، وتتعطل مقولات الطبيعة ومبادئ العقل، وتكف بواعث الأخلاق، وهذا هو الكشف والفناء.

ولا يمكن القول بأن التحولات التي حصلت في ذات محيي الدين نتيجة تجلياته المشرقة ولقاءاته المصيرية أنها كانت تجري فقط في فاس الخفية، لأنه لولا أمكنة فاس المرئية لما ذاق ما ذاق من لذائذ المشاهدات. ففي فاس تختلط الولاية بالمكان والزمان، مما يجعلها تجربة وجودية مكانية-زمانية معاً.

إن فاس، التي يتكلم عنها، ليست موجودة سلفا، ليست معطاة قبْليا، وإنما يجري خلقها وتصويرها من خلال الرجال الذين يتكرهم أو يلقاهم في برازخه العجيبة لكي يضفي عليها شيئا من الهيبة والهالة القدسية.

وإذا كانت فاس مكاناً أثيرا لاختلاق الأحلام، وبث الإيحاءات والإشارات، فإنه ستكون بالضرورة مكانا متناقضا، لأن التناقض والمفارقة والأسرار من طبيعة الحلم: وبالفعل كان ابن عربي يَرى لكي لا يَرى الآخرون، يَعلم لكي لا يَعلم الآخرون، وكأن الأمر يتعلق برؤية محرّمة، برؤية ممنوعة من الانتشار في الفضاء العام، ممنوعة من الظهور أمام العيون الأخرى. إنه قد يرى نفس الناس، نفس الموجودات والحوادث التي يراها الآخرون، ولكنه يرى فيهم شيئا لا يراه الآخرون. وهذا ما يضفي على رؤيته سمة الازدواج، يرى ما يراه الآخرون، ويرى ما لا يراه الآخرون. ولهذه الرؤية السرية سبيل خاص هو علم العلامات، وهو علم سري يقتدر مالكه أن يدرك أن الجالس هناك في زاوية من المسجد أو تحت شجرة في البستان ليس مجرد إنسان، بل هو

إنسان وشيء آخر، قطب أو وتد، أو أحد الرجال الخمسة أو الستة... أو مَلَك من الملائكة.

كانـــت الـــرؤى والأحلام والروايات والتجليات التي رواها لنا ابن عربـــي تقيـــيدات لـــسيرة ذاتية، ولكنها كانت أيضا تدريبات غير مباشرة لنا نحن القراء الغـــرباء عـــن الطريق للدخول في الطريق، ومشاركة رُؤَى الشيخ الأكبر، وتقاسم نسائم أنفاسه، ومعاشره أوليائه ذوقاً.

الباب الرابع

تداخل الوحدة والوجود والحرية

الحرية بما هي أعلى تجليات العبودية
أو وحدة الوجود على صعيد العقل العملي

«مــن ذاق طعم العبودية تألم بالحرية!» ابن عربي، **الفتوحات المكية**.

«الحــرية إذا لــم تُعــطِ الكرم لا يُعوّل عليها»، ابن عربي، **رسالة لا يعول عليه**..

«فــإذا أغــناك فقــد أبعــدك في غاية القرب، وإذا أفقــرك فقــد قرّبك في غاية البعد»ابن عربي، **الفتوحات المكية**.

«فهــذا كله يحل لك هذا الاشتباه، ويرفع عنك الحيرة التــي تنشأ للناس من هذه الأقاويل المتضادة»، ابن رشد، **تهافت التهافت**.

عــادة مــا تُنــسب فكرة الحرية بمعناها المتمرد، في الفكر العربي-الإسلامي بتجلــياته الكلامية والفلسفية والصوفية، إلى الفكر الصوفي، وكأنه الفكر الوحيد القــادر علــى رفع مكانة الإنسان إلى مرتبة الصدارة في مشهد الوجود. فهل كان التــصوف حقّــاً يؤمن بمبدإ الحرية بمعناها الحق، أم أنه كان في الحقيقة يتكلم عن الحرية ليعني بها ضدها، العبودية التامة؟ محاولة منّا للإجابة على هذا السؤال، وجدنا ابن عربــي أفضل من يقدم لنا المعطيات الضرورية للاقتراب منه.

كانــت مداخل ابن عربــي للنظر إلى مسألة الحرية متعددة، كمدخل العلاقة ومــدخل الوجود في علاقته بالإمكان والعدم، ومدخل الفرق بين العيني والإضافي، النهائــي واللانهائــي الخ. لكن غالبا ما كان ابن عربــي ينظر إلى الحرية من جهة الإضافة، أي بوصفها **علاقة** مع ضدها العبودية. وتكون هذه **العلاقة** إما بين حدّين

غير متكافئين، هما الأنا البشري المتناهي والمتميز والمحدَّد، والحق المطلق واللامتناهي واللامتميِّز واللامُحدد؛ أو بين حدين متكافئين، لكونهما يندرجان معا تحت نطاق الوجـــود الممكن، هما الذات البشرية، وباقي الموجودات من الأمثال والأغيار. وقد وجدنا أن العلاقة بين المتناهي واللامتناهي هي التي كانت تعنيه أكثر من غيرها في تحليله لمفهوم الحرية.

فــضّل ابـــن عربـــي أن ينظر إلى الحرية من مستوى الكشف لا من مستوى التغـــيير، مـــن زاوية الوجدان والانفعال لا من زاوية الفعل والتأثير، من مشارف الـــتعالي والتسامي لا عبر المحايثة والالتزام، من أعالي الحق لا من أداني الخلق. كان ينـــشد إذن حرية روحية، لا عن حرية عملية (خلقية وسياسية واجتماعية وثقافية) تـــسعى إلى الـــتخلص مـــن ضروب الحِجر الأخلاقي وفنون الاستبداد السياسي وأصناف القمع الاجتماعي وألوان الطغيان الثقافي؛ أو حرية نظرية عقلانية تهفو إلى التحرر من بطش الطبيعة ورعونة تقلباتها القاسية. كانت الحرية لديه فضاءً وجوديا يُدرِك فيه الإنسان نِهائيته لا إزاء أمثاله وأغياره من الخَلْق، بل حِيال الحق. فالشعور بالنهائـــية هي الطريق السالكة نحو الحرية، أي نحو الطمع في نيل شيء من اللانهائية عـــبر الإفـــراط في النهائـــية، والانعتاق من الوجودية أملاً في كشف الغطاء عن الأحديـــة، والتحـــرر مـــن الخلق طمعا في التملي بالحق. ونفهم من هذا أنه مهما اتـــسمت إشـــكالية الحرية عند الشيخ الأكبر بالشوق إلى الأحدية، التي لا تعترف بالمقولات الوجودية، فقد كان الزمن بتجلياته المختلفة يسري فيها ويحركها في كل أطـــرافها، لأنه لم يكن يتصور الحرية صفةً من صفات الإنسان، وإنما هي مشروع ملقَـــى في فـــضاء الـــصيرورة والمستقبل لا يمكن أن يتحقق إلا بقفزة أحدية. بهذه الجهـــة، تـــبدو الحـــرية وكأنها فاكهة لا يذوقها إلا أصحاب الذوق الراسخين في الطـــريق. فهـــل ســـيكون بمقدورنا نحن أن نسير في معارج الحرية الأكبرية وهي مضنون بها على غير أهلها؟

لا يمكـــن أن نقترب من مفارقات الحرية ومفازاتها دون الاستئناس بجملة من الأســـئلة التي يتعلق بعضها بهوية كل من الحرية والعبودية، وبعضها بالعلاقة بينها، وبعـــضها بالغاية. فبالنسبة لحقيقتها تتبادر إلى ذهننا هذه الأسئلة التالية: هل الحرية من باب **الوجود**، أم من باب **الماهية**، أم إنها بالأحرى من باب **العدم**؟ هل كانت نقطـــة انطلاق الشيخ الأكبر نفْيُ **وجود** الحرية من أجل إثبات **ماهيتها**، أم إثبات

وجودها ابتغاء نفي ماهيتها؟ وإذا سلّمنا بأن الحرية من سياق الوجود لا من سياق الذات، فسيكون من حقنا أن نتساءل أيّ نوع من الوجود تندرج تحته: هل الوجود **الجوهري الذاتي**، أم الوجود **العرَضِي الإضافي**، أم الوجود **الثبوتيّ** أم الوجود **السلبي**؟ هل تنضوي تحت الوجود **العيْني** أم الوجود **البيْنِيّ**، أم إنه الوجود **العدمي**؟

ومن جهة علاقة الحرية بالبنية الأونطولوجية للإنسان، نتساءل: هل الأصل في الإنسان الحرية أم العبودية، كأن تكون الحرية ذاتية، والعبودية عرضية، أم العكس؟ أو بالأحرى، هل الحرية أدخل في باب جوهر الإنسان، في مقابل العبودية التي تنسحب إلى مرتبة العرَض الطارئ عليه، أم العكس؟ من جهة أخرى، وإذا جاز لنا أن نتكلم عن العلاقة بين الحرية والعبودية على غرار العلاقة التي توجد بين الهيولى (المادة) والصورة، فهل نعتبر الحرية بمثابة الهيولى التي تحل فيها العبودية، أو نعتبر الحرية شبيهة بصورة الإنسان التي تحل في العبودية، وكأن هذه الأخيرة تنطوي على الحرية بالقوة؟ وإذا كان الأمر كذلك، أي إذا كانت علاقة الحرية بالعبودية هي كعلاقة الهيولى بالصورة، وعلاقة القوة بالفعل، فمن يُخرِج القوة على الحرية إلى الفعل: هل هو الشيخ الذي يأخذ بيد المريد في عملية تحرره من أسباب الطبيعة والناس، أم هو القرآن أم هو مدد آت من السماء مباشرة؟

وإذا ما غضضنا الطرف عن هذا التقابل الفج بين الحرية والعبودية معتبرين أن العلاقة بينهما إضافية، سيكون علينا أن نتساءل ما حقيقة هذه العلاقة الإضافية بينهما: هل التضايف بينهما من جنس **التضايف الذاتيّ** المتبادل من الجهتين فيكون دخول الحرية في ماهية العبودية كدخول العبودية في كنه الحرية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل تحقيق بالحرية مشروط بالغلو في العبودية، وتحقيق العبودية مشروطة بالحرية طالما أن الضد لا ينفك عن ضده؟ أم أن التضايف بين الحرية والعبودية تضايف ذاتي من جهة واحدة فتدخل الحرية في جوهر العبودية، على غرار دخول الواحد في حد العدد، فيكون الحر هو من يشاهد صفة الحق في نفسه، وهي الحرية؟ أم أن تضايف الحرية والعبودية من جنس **التضايف العرَضيّ** الذي لا يشترط دخول أحد الطرفين في ماهية الآخر؟ ثم هل التقابل بين الحرية والعبودية هو من نوع التقابل **التناقضي** أو **الضدي** أو من نوع التقابل بين **الوجود العدم**؟

ونفـــس السؤال يراودنا لكن بطريقة أخرى إذا ما نظرنا إلى الحرية من جهة الغاية، وهو: هل كانت غاية ابن عربـــي من هذا البحث الوصول إلى مقام الحرية عـــبر نفـــي العبودية، أم بلوغ مقام العبودية عبر نفْيِ الحرية، أم بالأوْلى الاحتفاظ بالعـــبودية في عز تجاوزها نحو الحرية؟ هل غاية الحرية تحقيق فراغ مطلق في الذات طمعـــا فيَ امتلاء مطلق؟ ونعتقد أن كل هذه الأسئلة تؤم السؤال الأكبر، وهو هل يمكـــن أن يكـــون للحرية مكان ما في فضاء تملؤه عقيدة وحدة الوجود؟ ويسلمنا ســـؤال الغاية إلى سؤال الطريق الموصلة إلى الحرية: هل الطريق إلى الحرية هو طريق "الغِنَى بالله" عن حقوق الأكوان واسترقاق الأغيار، أم إنه طريق "الفقر إلى الله" في غمرة الغِنَى به عبر الاستغناء عن الأسباب والفرار من العالَم إلى الله؟

هـــذه الأسئلة وغيرها تَشِي بخطورة مقام الحرية لمن يريد أن يغامر بتحقيقها، خطـــورة التـــضحية بجنة العبودية، الآمنة والمضمونة بقضاء الله وقدَره، وبضرورة الطبـــيعة وحتميـــتها، وبـــتوافق الأمثال وتراضي الأغيار، في سبيل أرض غير آمنة ومحفـــوفة بالأسرار، هي أرض الحرية. أليست الحرية هي التي كانت وراء تضحية آدم بالجـــنة في ســـبيل الأرض؟ غير أن خطورة الحرية قد تأتي أيضا من الحيرة إزاء نوع الأدب الذي ينبغي أن يتحلى به الحر أمام الله[1]، أو من التردد أمام نوع الخُلُق الـــذي يـــتوجب الاتـــصاف به أمام الأمثال والأغيار من الناس[2]، أو قد تترتب الخطـــورة مـــن الخشية من أن تتحول الحرية إلى حجاب يستعبِد الإنسان بسبب استعمالها العقل سبيلا لتحقيقها.

إن استئناسنا بالقاموس الفلسفي لطرح أسئلتنا لا يعني أن اللغة الفلسفية، أي اللغة المفهومية المجردة القائمة على العقل والاستدلال، كانت هي معوّل ابن عربـــي

---

(1) يقـــول عـــن الأدب: «هذا هو الأدب المعروف ممن هو دون الملك مع المَلك، فكيف بمـــن هو عبد له لا يقبل الحرية» ابن عربي، **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الفكر، ب.ت.، المجلـــد ج1، ص 414. ســـنعتمد أساســـا على الفتوحات، وحينما نرجع إلى غيرها سنشير إليه.

(2) عن علاقة الخلق بالحرية يقول: «إذا اعتذر الصديق إليك يوما من التقصير عُذْر أخٍ مقر، فصنه عن عتابك واعف عنه، **فإن العفو شيمة كل حر**» ج 4: 534؛ «**الحر** إذا كـــان من أهل **الكرم** تسترقه **النعَم**، وعلى مثل هذا عمل أصحاب الهمم. الإنسان عبد الإحـــسان، لا بـــل عـــبد المحسان، من تعبدته العلل ففي مشْيته قزل، **من ذاق طعم العبودية تألم بالحرية. الحرية محال، والعبودة رأس** المال. على كل حال الرب رب والعبد عبد، وإن اشتركا في العهد» 4: 356.

الأساسي لصياغة إشكاليته الخاصة عن الحرية[1]. فقد كانت مصطلحاته تستمد شكلها ومضمونها من القاموس القرآني، أي قائمة أساسا على الخيال والاستعارة والمجاز والتمثيل وما تستدعيه هذه القوى والأدوات من تأويل هدفه خلق جو من الالتباس والحيرة. هكذا سنلفيه يستعمل مجازات من قبيل الغِنَى والفقر، العبودية والاسترقاق، التصريف والفعل، والغيرة والقرب والبُعد، الطلَب، والحق، والمحل، والمشيئة، والسؤال، والحال والعين وهلم جرا. فهل ستجد الحرية متسعا أكبر لإثبات ذاتها عبر لغة التمثيل والخيال، أم أن ابن عربي سيستند إلى هذه اللغة ليثبت أن **الحرية خيال في خيال؟**

1 - الحيرة طريقا للحرية!

تأتي أهمية إشكالية الحرية عند ابن عربي من كونه ربط **الحرية بالوجود** ربطا جوهريا إلى درجة صار مصيرها رهناً بمقدار أو بنوع الوجود الذي يتمتع به الكائن الذي يُفتَرَض أن يتصف بها. وهذا ما سيُضفي على إشكالية الحرية، كما تصورها الشيخ الأكبر، طابعا **إضافيا**. ذلك أننا لا نستطيع فهم حقيقة الوجود، الذي للإنسان أو للعالم، إلا من خلال إدراكنا لطبيعة الوجود الذي لله، وبالمِثْل لا نستطيع استيعاب مقدار ونوع الحرية التي للإنسان إلا عبر إدراك مقدار الحرية التي لله.

وبارتباط مع الوجود، نجد لإشكالية الحرية وجها آخر، هو الوجه **الذاتي**. ذلك أن مقتضيات النظرة البرزخية كانت توجب على ابن عربي، منذ البداية، أن ينظر إلى كل من الله والإنسان من زاوية الذات. فقد كان يميز بين **الحق** الغنيّ عن أي علاقة له بالعالم، و**الله** المضاف إلى العالم في كل آن وحين. ونفس الأمر بالنسبة للإنسان، حيث كان ينظر إليه حيناً بوصفه **عينا** (ذاتا) مستقلة عن كل المقولات والأعراض الوجودية، وينظر إليه حينا آخر باعتباره **عبداً** لله أو للعالم، أي بما هو مضاف إلى غيره.

وكما أشرنا، فإن صياغتنا لجانب من عناصر الإشكالية الأكبرية للحرية على هذا النحو لا يعني أننا نعتقد أنه كان يقصد من الحرية ما كان يفهمه الفلاسفة

(1) نشير إلى أن إعادة بناء موضوع الحرية برمته انطلاقا من اللغة القرآنية لم يمنعه من الاستئناس باللغة المفهومية للفلاسفة والمتكلمين والفقهاء، في إبحاره الكشفي بحثا عن مجمع البحرين: الحرية والعبودية.

منها، من حيث الموضوع والمحرك والغاية[1]. فلم تكن الغاية من الإستراتيجية القولية لابن عربي بيان وتبيين أطروحته حول الحرية والعبودية ضمن بناء منسجم باستعمال الآليات العقلية الصارمة التي تحصر وتُقيِّد، بل كانت تهدف على العكس من ذلك، خلق جو من الالتباس الدلالي والتشابه القولي في كل ما تحكيه وتشهده أو تتأمل فيه، سعيا وراء توسيع الدلالة وتكثير مجالات استعمالاتها، وذلك باستعمال آلة التأويل في أقصى حدودها. لم يكن خطاب الشيخ الأكبر حول الحرية خطابا برهانيا متماسكا، بل كان على العكس من ذلك خطابا تضاديا يسمح له بحرية أكبر في استنباط معنى الضد من ضده، أو جمع الضد مع ضده بدون رقابة عقلية أو شرعية قوية، على غرار قوله:

> **فأنت العامل لا العامل!** كما قال ﴿وما رميتَ إذ رميتَ﴾. فنَفَى عينَ ما أَثبَتَ لك، وأثبته لنفسه، فقال ﴿ولكن الله رَمَى﴾، وما رَمَى إلا العبد، فأعطاه اسمه وسمّاه به، وبقي الكلام في أنه هل حلاه به، كما سماه به أم لا؟ فإنّا **لا نشك أن العبد رَمَى، ولا نشك أن الله تعالى قال ﴿ولكن الله رمى﴾**[2].

نعم، يُعَدّ ابن عربي من أكثر المتصوفين تفلسفا وانفتاحا على مفاهيم الفلسفة ومناهجها ورؤاها الكونية، كما كان يشارك أصحاب النظر والحكمة دعوتهم الإنسانَ إلى التحرر من رِقّ الأغيار وقيد الأمثال، إيمانا منه بأن حقَّ نفسِ الإنسان في الحرية أعظمِ من حقّ مِثله في مصادرتها، سواء كان هذا المِثْل فرداً بنزواته وأهوائه، أو مجتمعاً بمؤسساته وقوانينه وأعْرافه المُرهِقة، أو دولة بقوانينها واستبداداتها[3]. إلا أنه كان يفعل ذلك بلغته المتحررة والمحجوبة بضروب من التورية والاستعارة، وبأجناس من التقلب والتلون بين الدلالات والمتقابلات والإضافات سعيا وراء إحداث حال من الاشتباه والارتباك والحيرة لدى المتلقّي. وقد كانت لغة القرآن، كما سبقت الإشارة، قدوته ونبراسه، تفكيراً وتعبيراً. لذلك سيكون سعينا صعبا، لأن البحث عن مكامن للحرية في أصداف مضاداتها ومجازاتها واستعاراتها، دون إلحاق «الأمور بغير مراتبها، والفروع بغير أصولها»،

---

(1) قارن في هذا الصدد مقالنا «الحرية عند ابن رشد بين العقل النظري والعقل العملي»، **مع ابن رشد**، الدار البيضاء، دار توبقال، 2006، ص 41-67.

(2) **الفتوحات المكية**، 4: 213.

(3) عن تعريفه للحرية بحق النفس باعتباره أولَى من حق المِثل، يقول: «وقال أنت **حر**، فلا تُرِد نفسَك مملوكا لمِثْلِك، وحق النفس أعظم عليك من حق مِثْلِك» 4: 374.

ليس بالأمر الهيّن تماما. فمصطلحات ابن عربـي المجازية تتطلب منا قراءة تأويلية تُقلّـب اللفظ الواحد على كل أوجهه الكامنة وآفاقه الممكنة. فعندما نجده مثلا يُعلِـن تفضيله "إضافة الإنسان بالعبودية" إلى الله على "إضافته بالحرية" إلى الغير، أو انحـيازه للقـول بأن مقام العبودية، أو العبودة، أشرف من مقام الحرية، لأن مـشهود الإنسان في المقام الأخير أعيان الأغيار، بينما مشهوده في مقام العبودية هو الله[(1)]، علينا أن لا نكتفي بالمعنى المباشر لهذه العبارات، بل علينا أن نستجلي معانـيها المحجـوبة وأحكامها المضمَرة التي قد تكشف لنا أمرا آخر قد لا يخطر بالحسبان.

ومـع ذلـك، لن تسمح لنا طريقة التفكير الأكبرية بالانفلات من متضاداته، بكـل مـا يقتضيه التضاد من **ازدواج وتنازع وتناف وتضايف وبينية وبرزخية وتقلـب**، سواء على مستوى الوجود أو الذات أو المعرفة أو الفعل. ولا يَخفَى أن التّـضاد لا يكون إلا في جو من التعدد والاختلاف والحركة والتغير. فالإنسان لا يعمـل بيد واحدة، ولا يرى بعين واحدة، ولا يفكر بعقل واحد، بل يعمل بيدين، ويُـدرك بعينين، ويفكر بأكثر من عقل واحد، وبأكثر من قلب واحد، باستدلاله وتخـيله وتذكره وتوهمه. وهذا ما يفسر أنه كلما تصوَّر الحرية تراءت له العبودية، وكلما فكّر في العبودية تبدت له الحرية متوارية خلف حجابها. ومن لا ذوق له في التـصوف يـستنكر مثل هذا التفكير التقابلي، إذ لا يُعقَل إثبات الحرية بنفيها، أو إنكـار وجودها بإثبات تجلياتها[(2)]. ولكن صاحب الذوق الصوفي لا يحلو له إدراك

---

(1) عن تفضيل ابن عربي ربط الإنسان بالعبودية على ربطه بالحرية: «**إضـافة الإنسان بالعبودية إلى ربه**، أو **إلى** العبودية، أفضل من **إضافته بالحرية إلى الغير**، بأن يقال **حـر عـن رق الأغـيار، فإن الحرية عن الله ما تصح**. فإذا كان الإنسان في **مقام الحـرية**، لم يكن **مشهوده إلا أعيان الأغيار**، لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم، وهو فـي هـذه الحال **غائب** عن **عبوديته وعبودته معا. فمقام العبودية أشرف من مقام الحـرية فـي حـق الإنسان، والعبودة أشرف من العبودية... فمقام العبودية رجح علـى ثواب الحرية**، كما رجح الفقر إلى الله على الغنى بالله عند بعض أشياخنا...» 1: 576–577؛ انظر أيضا نفسه، ج 2: 214.

(2) نتذكر في هذا الصدد موقف ابن رشد الذي يستنكر النتائج السلبية للفكر الضدي، حيث يقول مثلا: «فهذا كله يحل لك هذا **الاشتباه**، ويرفع عنك **الحيرة** التي تنشأ للناس من هذه **الأقاويل المتـضادة**»، ابـن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، ط2، بيروت، دار المشرق، 1987، ص 168.

حقـيقة الحرية إلا عبْر ضدها، وكأن الحقيقة توجد بين النفي والإثبات، بين الخطإ والـصواب، مما يعني أنها ذات طبيعة متقلبة متحركة صائرة غير مستقرة على حال بعينه. فقد تكون الحرية حجابا يستعبِد الإنسان الذي يستعمل عقله[1]؛ وقد تكون العـبودية طـريقا مـستقيما نحو الحرية، وعندئذ يكون الإنسان «**عبدا لا عبدا**» (2: 215)؛ وقد يكون الفقر عين الغنى، والغنى عين الفقر، أي تكون العبودية عين الحرية والحرية عين العبودية.

ومعـنى ذوق **الجمـع** بين المتقابلين هو أن النظر الصحيح للحرية يتمثل في الوقـوف في مقام **الحيرة**، لأنها أكمل حالات المعرفة، وطلب المزيد منها إلى أن يـتمكن العارف من الوقوف في موقف يرى فيه المتقابلات وكأنها واحدة. وهذا ما يجعله يشعر بخطورة الحرية، لا بسبب انطوائها على أسرار وحسب[2]، ولكن أيـضا بحكم صيرورة حقيقتها وتقلب وجودها بين النفي والإثبات. ولذا، كان الـشيخ الأكبر يطالبنا أن لا نتعدى مقام الحيرة إلى التأويل العقلي، مخافة أن نقع ضحايا المعرفة المقيَّدة الجازمة التي لا تملك إلا وجها واحدا للحقيقة. فبالرغم من أن الآية التي تقول ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾، توحي بالحسم بأن الله لم يخلق الإنـسان وحـسب، بل وخلق أيضا أعماله وأحكامه، لأن «كل ما في الوجود مبتَدَع لله، فهو البديع» (4: 316)، فقد كان وليد مورسية يعتبر أن الآية المشار إليها «**أعظم آية وردت في ثبوت الحيرة في العالم**» (4: 126)، ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أنه لا يمكن تصور الإنسان بما هو إنسان بدون "خَلْق"، ما دام أن الله خلقـه على صورته، وحباه بخلافته في الأرض وميَّزه عن غيره بمعرفته الأسماء كلها.

ولا يَخفَى أن القول بالطبيعة الضدية للنظرة الأكبرية لفكرة الحرية لا يعني أنها تقوم أساساً على التنافي والتمانع بين الضدين، وإنما تعني أنها نظرة برزخية، أي بلغة العصر نظرة إشكالية. فكل المفاهيم والقضايا التي يتناولها الشيخ الأكبر بفكـره، أو يتـصورها بخياله، أو يتخيلها بوَهْمه، كانت تتخذ أكثر من وجه

(1) يقول مثلا عن علم الاسترقاق بحجاب الحرية: «... وفيه علم إلحاق من استرقه الحجاب من الأمـثال **بالحـرية** لمن قلب الحقائق في نظره، فألحَق الأمور بغير مراتبها، والفروع بغير أصولها» 3: 97.

(2) نشير إلى أن أحد فصول الفتوحات عنوانه: «باب في معرفة مقام الحرية وأسراره، وهو باب خطر»2: 226.

وقصد متضايف، متكامل حينا ومتقابل متناف حينا آخر. و لم يسْعَ إلى "الحلول الوسطى العادلة" التي تراعي ميزان التوفيق بين المتقابلات تخفيفا من حدها لحل الإشـــكالات المتــرتبة عنها، بل كان يعمل، على العكس من ذلك، من أجل تأجيج جذوة التضاد بينها ضمانا لهمّة الإبداع ويقظة التجاوز. وهذا ما تبرهن علـــيه كيفيةُ تناول صاحب **الفتوحات المكية** لفكرة الحرية: فهو لم يكن يسعى لتفنيد الدعاوى المؤسسة لقيام الحرية، ولا لنقض المقدمات المدافعة على شرف العــبودية، وإنمـــا كان يسعى إلى أن يَبقَى بين نارَيْ الإثبات والنفي، فهو تارة ينتصر لصالح الحرية، وأخرى يدافع عن مزايا العبودية، وكأن الحرية هي الوجه الآخر للعبودية.

أمام هذه الإستراتيجية الضدية والملتبسة للكتابة الأكبرية، سيكون من الصعب إخضاعها لمطالب الحد والبرهان ابتغاء استخلاص موقف فلسفي واضح من الحرية، لأن صـــاحبها لم يكـــن يكتفي بالاستدلال بلوازم وأعراض الشيء على حساب الـــشيء عينه، بل كان يريد مشاهدة الشيء نفسه مباشرة، الأمر الذي يقتضي منّا شـــيئا مـــن الذوق والوجدان. ومع ذلك، فإننا لا نريد توريط القارئ في مواقف حافلـــة بالتضاد والالتباس لا يظفر منها بشيء، بل سنسعى قدر الإمكان إلى تجاوز موقـــف الحيرة بالعمل على وضع ما يشبه ملامح عامة لِمَا يمكن أن يسمى "نظرية ابن عربـــي في الحرية–العبودية".

2 – إمكان الحرية في الأفق الأكبري

في فكر مُشْبَع بالوحدة الوجودية، لا يمكن للمرء أن ينتظر ظهورا قوياً لفكرة الحـــرية، بـــالمعنى الـــذي يعطي الإنسان حق التصرف في حياته والتشريع لمستقبله والـــتفكير في مصيره في منأى عن أي ضغط أو إكراه. لا يمكن أن ينتظر المرء من فكـــر يعتـــز بتسمية الإنسان "عبداً" أن يعترف بالمكانة الجوهرية للحرية بالنسبة للوجود البشري، تلك الحرية التي يكون هدفها تعزيز كرامة الإنسان بما هو إنسان، لا بمـــا هـــو عبد. فأفق الفكر الأكبري ليس أفقاً "إنسانيا" بالمعنى الذي يسعى إلى تحريـــره من القيود التي تنال من مروءته، أو التي تحد من طاقاته في الفعل والتشريع والإبـــداع، وإنمـــا هو أفق إلهي ذوقي، غايته القصوى ضمان العبودية المطلقة لله، والفناء التام فيه، باعتباره السيد والحر الوحيد.

لكنـــنا في مقابل ذلك، نعلم جيدا أن "وحدة الوجود" الأكبرية ليست وحدة بـــرهانية متراصة[1]، وإنما هي وحدة قلقة ومتقلبة، وحدة مشتبهة ومتضادة، وحدة تـــسمح بالتفـــرقة والتمايز بين الخالق والمخلوق، بين الحق والخَلق في عز رفضها للمغايـــرة، اتقاءً للغيرة الإلهية. كما تسمح وحدة الوجود الأكبرية بأكثر من مقام، مما يشجّعنا على أن نطمع في العثور على تجليات حقيقية للحرية بين المسافات التي تفـــصل هـــذه المقامـــات، وليس على مجرد وَمَضَات نادرة في سماء زاخرة بخطاب العبودية والجبر. من أجل ذلك، عندما تُطالعُنا مظاهر فكرة "وحدة الوجود" في كل لحظـــة من لحظات ومنعطفات تناول ابن عربـــي لمسألة الحرية صراحة أو ضمنا، بكيفـــية مباشرة أو غير مباشرة، فإننا لن نيأس من إثبات قدرة الإنسان على الفعل الحـــر. بل إننا نستطيع أن نـــزعم بأن كثيرا من أقواله الدالة على "وحدة الوجود" هي في جوهرها تعبير عن طموح متأجج للحرية، بجهة ما. فعندما يقول مثلا «كن ممِّـــن يُنـــسَب إلى الحق، ولا يُنسَب إلى الخلق» (2: 518)، فهو في حقيقة الأمر يطالبـــنا، بطريق غير مباشر، بممارسة التحرر من استرقاق سلطان الأغيار. من هنا نعـــتقد بـــأن فكرة الحرية يمكنها أن تكون محَكّا لمدى وفاء الشيخ الأكبر لمذهب "وحـــدة الوجود"، ومختبرا لامتحان مقدار مصداقيته وتماسكه، وربما أداة للوقوف علـــى حـــدوده. لأنه، إن كان ابن عربـــي مؤمناً حقا بأن الله خَلَق الإنسان على "صورته"، وبأنه أوكل إليه خلافته في الأرض، وبأنه منـــزه عن العبث حينما أمره بطاعته وأداء فرائض شريعته، فإنه لا يمكن له أن يسلبه حريته وقدرته على الفعل.

وبالفعـــل، مـــن يريد أن يثبت أن الفكر الأكبري أجدر من غيره من أنواع الفكـــر الكلامي والفلسفي بالدفاع عن الحرية، سيجد ما يكفيه من البراهين على ذلك. ونذكر على سبيل المثال خمسة براهين:

1. قيام هذا الفكر على مبدإ **الحركة والتقلب والتحول**، لا على الثبات والاستقرار، كمـــا هـــو الحال لدَى تيار كبير من الفلاسفة. فالفكر الذي ينتصر للحركة

(1) انظـــر بحثـــنا عن "وحدة الوجود بين التصور الموضوعي والتصور الذاتي عند ابن عربـــي"، في كتابنا: **نعم ولا: ابن عربي والفكر المنفتح**، فاس، دار ما بعد الحداثة، 2006؛ وقد سبق نشره بالإنجليزية بعنوان:
"The Unity of Existence between the Ontological and Hénological", in *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Vol. XXXVII, 2005

والتقلب في كل شيء: في الموجودات والصفات والأحوال والصور والمقامات والجواهر والماهيات، بل وحتى في الله ﴿كل يوم هو في شأن﴾، هو أحرى بأن يكون فكراً منفتحا على مغامرات الحرية بأكثر أشكالها جذرية وغرابة.

2. قيام الفكر الأكبري على مبدإ **الإمكان** بوصفه البيئة المناسبة لانبثاق الحرية بالمعنى الحق للكلمة، فهو الذي يفسح الطريق أمام شتى الاحتمالات للقيام بالأفعال وتغيير الصور والأحوال والأحكام[1]. أما الفلاسفة، الذين أقاموا صروحا متماسكة للحرية على أساس الضرورة، بما تقتضيه من عقل وبرهان، فإنهم، في واقع الأمر، إنما أرادوا تقييد الأفعالَ وحصر الحقائق بأسباب وحتميات وإكراهات جعلت هامش الحرية ضعيفا بحيث لا يسمح لها بأية طفرة أو تجديد.

3. وإذا كان الإمكان هو الفضاء الذي تجري فيه الحركة، فإنه لا بد لها من محرك، وهذا المحرك هو **التضاد**. وبالفعل، فإن الموقف الأكبري من مبدإ الحرية، الذي تطبعه الحيرة والقلق، يدل على أن الفكر الأكبري فكر **تقابلي**، وليس فكرا ذاتيا ماهويا، بكل ما يقتضيه التقابل من **ازدواج وتضايف وبينية وبرزخية** سواء على مستوى الوجود أو المعرفة أو الفعل. فابن عربي لم يكن يشعر بحرج في نظم هذا البيت الشعري: «إذا كان **حال** الفتى **عينه**/فذلك **حر وإن لم يَكُنِ**» (2: 502)، أو في التصريح بأنه «لولا **القُرب** ما عُرف **البُعد**» (4: ص 20)، أو في قوله «فإذا أغناك فقد **أبعدَك في غاية القُرب**، وإذا **أفقَرَك فقد قرّبك في غاية البُعد**» (4: 308)، أو في قوله لولا الإمكان ما أُدرك الوجود، ولولا العبودية ما عُرِفَت الحرية. ولعل أبلغ مثال على الكتابة الضدية لدى ابن عربي هو ربطه مقام الحرية بمقام تركها[2].

(1) عن أهمية الإمكان والممكن في تأسيس وجه من أوجه الحرية يقول: «من حقيقة **الاقتدار** أنه لا يتعلق إلا بالممكن»**الفتوحات المكية**، 4: 111؛ ويشير إلى أن الإمكان صفة ذاتية للإنسان: «... فقيل لي لا يزول عنك ظلام إمكانك، فإنه نعت ذاتي لك، فإنك لست بواجب الوجود»نفسه 3: 265-266. لكن ابن عربي، كما سنرى فيما بعد، سيستعمل الإمكان نفسه للبرهنة على استحالة الحرية.

(2) ويعود سبب تخصيص ابن عربي أهمية خاصة لمقام "ترك الحرية" إلى اعتقاده بأن ترك الحرية يمكّن الإنسان من معرفة نفسه ومعرفة قدْرها، وبالتالي معرفة ربها: « فقد نبّهتك عن أسرار هذا المقام، إن وقفتَ معها عرفت نفسَك وعرفت ربك وما تعديت قدرك»2: ص 228.

4. وعلـــى مستوى الإدراك والمعرفة، نعثر في رحاب الفكر الأكبري على مقدمة رابعة توطئ بقوة لوجود الحرية، وهي القول بأصالة **الخيال** بلوازمه المختلفة من تمثـيل وتشبيه ومجاز واستعارة ومحاكاة وحكي وشعر... على حساب العقل بــبرهانه وحدِّه وماهيته. فالقول بأصالة الخيال وبموضوعاته المصنوعة من عالَم الإمكـــان، هـــو خير بيئة لقيام فكر الحرية؛ بخلاف الفكر الذي يقول بأصالة العقل الذي لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الحصر والتقييد والمراقبة الصارمة للأقوال والأفعال البشرية. ومع ذلك، سنرى كيف أن ابن عربـــي يستعمل أحيانا هذه العناصـــر الأربعة (التقلب والإمكان والتضاد والخيال) لإثبات وحدة الوجود، وبالتالي لإقرار عبودية محضة لله.
5. قـــيام الفكـــر الأكبري على مقولة الإضافة من شأنها أن تسمح بوجود الحرية بجانب العبودية، لأن وجود العبودية يستدعي وجود الحرية.
6. قـــيام الفكـــر الأكبري على مبدإ التمييز بين العين (الذات) والوجود، يسمح للعين أن تقبل السيادة والعبودية معا.
7. حجـــة التكليف وما يترتب عنها من وعد ووعيد بالثواب والعقاب، تثبت أن لا مـــناص لـــه من التسليم بأن الفعل هو لمن قام به أو اقترفه، لأن الله منـــزه عن العـــبث، يقول في هذا الصدد: «... **التجلي في الفعل**، هل يصح أو لا يصح؟ فوقتاً كنت أنفيه بوجه، ووقتاً كنت أثبته بوجه يقتضيه. ويطلبه التكليف إذ كان التكليف بالعمل لا يمكن أن يكون من حكيم عليم بقول اعْمل وا<ل>فْعَل لمن يعلـــم أنه لا يعمل ولا يفعل، إذ **لا قدرة له عليه**. وقد ثبت الأمر الإلهي بالعمل للعبد، مثل أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واصبروا وصابروا ورابطوا وجاهدوا. فلا بد أن يكون له في المنفعل عنه **تعلق** من حيث الفعل فيه يسمى به **فاعلا وعاملا**. وإذا كان هذا، فبهذا القدر من النسبة يقع التجلي فيه، فبهذا الطريق كنت أثبته، وهـــو طـــريق مُرضٍ في غاية الوضوح يدل أن **القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفـــت عمله** لا بد من ذلك، ورأيت حجة المخالف واهية في غاية من الضعف والاخـــتلال» (2: ص 282–283). وهـــذا ما يمكن أن نفهمه أيضا من عبارته الشعرية: «فلا حر ولا عبد/فأين العهد والوعد...» (2: ص 502).
8. وأخـــيرا، نورد حجة مزدوجة استخلصها تلميذه ابن سودكين من متن شيخه تـــستند إلى فكرتين، خَلْق الله الإنسان على صورته، وتخلّقه بالأسماء الحسنى،

لإثبات تعلق الفعل بالإنسان، إذ «**لو جُرِّد عنه الفعل**، لما صح أن يكون على **صورته**، ولَمَا قبل **التخلق بالأسماء**»[1]، أي لما كان فاعلاً ولما تخلق بالأسماء الحسنى التي تنص على الفعل.

3 - الإنسان والحرية

لعل أول سؤال يتبادر إلى ذهن كل من يحاول الاشتغال على مسألة الحرية عند محيي الدين هو: مِن أجل مَن كان يفكر في الحرية: هل من أجل الله أم من أجل الإنسان؟ أم أنه كان يفكر من أجلهما بقصدين مختلفين: من أجل الله بالقصد الأول، ومن أجل الإنسان بالقصد الثاني؟ إذا جاز لنا أن نقول بأن الإنسان كان هو الهدف من بحثه في مسألة الحرية، فسيكون علينا عندئذ أن نجيب على سؤال آخر: مَن هو الإنسان الذي نبحث عن حريته في متن الشيخ الأكبر، هل هو "الإنسان الكامل"، أم "الإنسان الحيواني" أم الإنسان الذي يقع بينهما؟

لنبدأ بالإجابة على السؤال الأخير بالقول بأن البحث لا يمكن أن يتعلق "بالإنسان الكامل"، لأن ابن عربي كان واضحا بشأنه منذ البداية عندما قرر بأن الله اختصه بالفعل، باعتباره الغاية من إيجاد الله له: «ما الفائدة من خَلْق **الإنسان الكامل على الصورة**؟ قلنا ليظهر عنه **صدور الأفعال والمخلوقات كلها**»[2]، ولو أن صفة العبودية لا تُرفَع عنه، الأمر الذي يجعله **إنسانا كاملا من حيث هو عبد كامل**. كما أن الإنسان الذي يهتم به ليس هو "الإنسان الحيواني" لأن الشيخ

---

(1) وقد أورد ابن عربي هذه الحجة المزدوجة في مضمار كلامه عن انتقاله في البرهنة على الحرية البشرية من حجة التكليف إلى حجتى الصورة والأسماء الحسنى، حيث يقول: «فلما كان يوما فاوضني في هذه المسألة هذا الولد اسماعيل أبو سودكين المذكور فقال لي **وأي دليل أقوى على نسبة الفعل إلى العبد وإضافته إليه والتجلي فيه**، إذ كان من صفته من كون **الحق خلق الإنسان على صورته؛ فلو جرد عنه الفعل، لما صح أن يكون على صورته**، ولَمَا قبل **التخلق بالأسماء**، وقد صح عندكم وعند أهل الطريق، بلا خلاف، أن الإنسان مخلوق على الصورة، وقد صح التخلق بالأسماء» نفسه، 2: 282-283.

(2) عن أن الإنسان الكامل هو نفسه العبد الكامل يقول: «فيقول **العبد الكامل** الذي لا أكمل منه: لي وقت لا يسعني فيه غير **ربي** يقول الأصل: لي وقت لا يسعني فيه غير **نفسي**، فإن الأوقات كلها استغرقها العالم في الجانبين. **ولهذا كان الإنسان الكامل خليفة له تعالى**»3: 363.

الأكبر حسم في أمره كذلك منذ البداية حينما وصفه بأنه «**فقير إلى العالم أبدا**»[1]، مـــا دام لا يعرف ربه، ويجهل شريعته. ويبقى الإنسان الوسط بين الإنسان الكامل والإنسان الحيواني، وهو الإنسان الذي يعرف ربه والمجبول على المخالفة والمعارضة، فهـــذا الإنـــسان هـــو الذي سنهتم بالبحث عن إمكان وسمه بسمة الحرية، أو قل بالأحرى البحث عن المعاني التي تتخذها الحرية عندما تُحمَل عليه، وعن دورها في تشكيل ذاته ووجوده وعلاقاته بالله وبالعالم.

ومن أجل ذلك، سيكون علينا أن نعود إلى المقدمة التي وضعناها في صدر هذا البحث، والتي تربط ربطا جوهريا بين الحرية والوجود، لنتساءل عن طبيعة "وجود" هذا الإنسان: هل وجوده من جنس الوجود الحق، فتكون ذاته هي وجوده، أم أنه لا يملك من الوجود إلا مرتبة الإمكان، ومن ثم هل الوجود البشري هو مجرد صورة وحكم يُصدِره الله عليه، أم أنه أكثر من ذلك عبارة عن عدم بالقياس إلى الله؟

فـــإذا كان "الوجود الحق"، ينفرد به الله دون سواه، فلن يكون للإنسان من الوجـــود سوى **حكم** منه أو **صورة** من صور الوجود[2]. ويترتب عن هذه المقدمة ثـــلاث نتائج: من جهة، إثبات «أن **وجود الرب عينه**» (3: 371-372)، وبالتالي فـــإن حـــريته هـــي ذاته، لأنه "غني عن العالمين". وهذا يعني في المقابل أن **وجود الإنـــسان متميـــز عن ذاته**. وهذا يدل من جهة ثالثة أن ذات الإنسان لها الأصالة علـــى وجـــوده، لأن هـــذا الأخـــير طارئ عليها. لكن هذا لا يعني البتة أن هذه "الأصـــالة" تضمن الفاعلية للذات البشرية، بل إن ابن عربـــي كان حريصا على المحافظـــة على **عطالتها**، لا فقط خشية من أن من يُنازع الحق في ربوبيته، ويتعبده عبيده، ولكن أيضا كيلا يقف الإنسان في مقام تُشتَمّ فيه "روائح الربوبية"، من فعل

---

(1) يقـــول عـــن الإنسان الحيوان: «وأما **الإنسان الحيوان**، الذي لا معرفة له بربه، فهو **فقيـــر إلـــى العـــالم أبـــدا**»4: 308؛ ونجده في مكان آخر يميز بين الإنسان في نفسه والإنسان الحيوان قائلا: «فهكذا ينبغي أن يكون الإنسان في نفسه، فيقوم بحق ما خلق له، وإن لم يفعل، فهو إنسان حيوان»3: 356.

(2) نشير هنا إلى أن ابن عربي يذكر الصورة لا بمعناها الفلسفي (المنطقي والميتافيزيقي)، الذي يعنِـــي ماهـــية الماهية، وإنما بمعناها الخيالي الذي يفيد الشكل والمثيل؛ عن تمييزه بين **عين** الفعـــل **وحكمه** يقول: «وهكذا جميع أفعال المكلفين. وكون ذلك **الفعل** طاعة أو معصية ليس عينه، وإنما هو **حكـــم** الله فيه»4: 174؛ عن تمييزه عين العمل عن صورته يقول «فإن **العمل** الذي يقوم الإنسان فيه على البدل من العمل المأمور به، هو الذي يقوم **صورة** لا عين الترك، فافهم»4: 118.

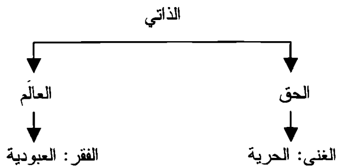
وخَلْــق وإرادة وقـــدرة ومشيئة وقصد وتصريف وتأثير،![1] فكيف تنعكس هذه العلاقة بين الذات والوجود على حرية الإنسان وعبوديته؟

عندما ينظر صاحب **فصوص الحكم** إلى الإنسان من زاوية الإضافة، أي بما هو **عـــبد** مضاف إلى خالقه، يستخلص بأنه غير قابل لأن يوصف بالحرية، لأن العبودية «**لا تقـــبل العتق**» (ج2، ص 226)، ما دام الضد لا يقبل ضده أو يتحول إليه. أما حينما ينظر إلى الإنسان من زاوية العينية، أي من حيث **عينه** أو ذاته، فيرى أنه يمكن أن يوصـــف بالحرية، وهذا ما يمكن أن يُلتَمس من قوله: «وقد نَفَى الرمْي عنه أوّلا، فنفَى عنه اسم العبودة. وسمّاه باسمه، إذ لا بد من مسمًّى، وليس إلا وجود **عين** العبد، **لا مـــن حيث هو عبد،** لكن **من حيث هو عين،** فإن **العبد لا يقبل اسم السيادة، والعـــين كما تقبل العبودية تقبل السيادة**» (4: 213). بعبارة أخرى، الإنسان، من حيث هو عبد، لا يقبل السيادة أي الحرية، وإنما يقبل العبودية فقط، أما من حيث هو "عـــين" (ذات) فيقبلهما معا، العبودية والحرية. ونفهم من هذه العلاقة بين الإضافة والعينـــية، وبين العبودية والعبودة، أن العبودية لا تسمح بالحرية لأنها مضافة ومنسوبة إمـــا إلى الله أو إلى العالم، في حين أن "العبودة"، من حيث هي عين، تسمح بالحرية لأنهـــا غـــير منـــسوبة (تفتقر إلى ياء النسبة). وفي الحقيقة، يتمتع صاحب "**العبودة**" بالحـــرية لأنـــه يكون في وضع وجودي يجعله يحقق نوعا من **وحدة وجود** تمكّنه من الشعور بأنه، هو أيضا، "غني" عن العالمين! مما يحملنا على الاعتقاد بأن الغاية القصوى من "وحدة الوجود" هي تحقيق **الحرية** من حيث هي حال لا نسبة لها.

---

(1) يقول عن الفرق بين عين الإنسان ووجوده: «فمن حيث **عينه** قد يكون موجودا وغير موجـــود، **والحد** في الحالين **على السواء** في عينه. فإذاً **ليس وجوده عينه، ووجود الـــرب عينه**. فينبغي للعبد أن لا يقوم في مقام يشم منه فيه "روائح ربوبية"، فإن ذلك زور وعين جهل، وصاحبه ما حصل له مقام **العبودة** كما هو الأمر في نفسه»3: 371 –372؛ ونفهـــم من هذا أن **عين** العبد، أي **ذاته**، قد توجد وقد لا توجد، وهي في كلا "الحالتـــين على السواء" لا تتغير، أي أن الذات حينما تقبل الوجود وتنفعل به لا تتأثر بـــه فـــي محـــتواها وطبيعتها العقلية. وهذا معناه أن الذات تبقى محتفظة **باستقلالها وحيادها** إزاء الوجود، ولو أن هذا الأخير هو الذي يخرجها إلى الفعل ويجعلها تتحقق فـــي شـــيء مشار إليه متميز عن غيره من الموجودات. وتؤدي هذه الخصائص إلى الإقرار **بأصالة** الذات على الوجود. لكننا نلاحظ في بعض أقواله أنه يتكلم عن وجود العين لا عن ثبوتها، كما يقتضي المذهب الأكبري: «**الإنسان مثلا موجود العين من حيث ما هو إنسان**»3: 363.

لكـــن، هـــل معنى ارتباط الحرية بالعين أنها أضحت تشكل جزءاً من **الذات** البـــشرية وتـــدخل في تكويـــنها دخولا ذاتيا، بينما تظل العبودية منتمية إلى مجال "**وجـــودها**"، الـــذي هو الإضافة إلى الله؟ أم أن العبودية والحرية كلتاهما عرضيتان علـــى الـــذات الإنسانية؟ للإفلات من هذا الإحراج ميّز ابن عربـــي بين دلالتين لمفهـــوم "الـــذاتي": فهناك الذاتي المقول على الحق، والذاتي المقول على العالم. فإذا كـــان الـــذاتي الإلهي يفيد **الغِنَى**، فإن الذاتي الذي للعالم هو ما «به كان **فقيرا**، بل عبدا[1]». وهذا الرسم يختصر هذه العلاقة:



فإذا فهمنا الغِنَى بمعنى الحرية، جاز لنا أن نستخلص بأن الحرية لا توجد في جوهر الطبيعة البشرية، وإن كنّا نجد صاحب **الفصوص** يدافع، في سياق فقهي، عن **أصالة** الحرية و**عرضية** العبودية، قياساً على عرضية الكفر وأصالة الإيمان[2]. ولا شك أنه إذا سلّمنا بالمقدمة التي تقول بأن إثبات الحرية للإنسان يقتضي أن يكـــون وجـــود الإنسان هو ذاته، فإن سيكون من الصعب أن نتصور دخول الحـــرية في صميم الذات البشرية. ذلك أن القول بأن وجود الإنسان هو ذاته معـــناه أن وجوده مستقل، لا عن ذات **الحق** وحسب، بل وأيضا عن **الله**، مما يعنِي أن له قدرةً ذاتية على **حفظ** وجوده في الزمان. والحال أن كل الكائنات، بمـــا فيها الإنسان، غير قادرة على أن تبقى زمانين بدون خلق مستمر من لدن

---

(1) عـــن الفـــرق بين الذاتي الإلهي، والذاتي العالمي يقول: «وقد ذكرنا أن كل **حكم** في العالم لا بد أن يستند إلى نعت **إلهي**، إلا النعت **الذاتي**، الذي يستحقه الحق لذاته، وبه كـــان **غنيا**، والنعت الذاتي الذي للعالم بالاستحقاق وبه كان فقيرا، بل عبدا، فإنه أحق من نعت الفقر»3: 363-364.

(2) عن كونِه يعتبر الحرية هي الأصل والعبودية عارضا لها يضرب مثالا جميلا: «وكما أن الكفر عارضٌ، كان **الاسترقاق عارضا** أيضا، **والأصل الحرية والإيمان**» 2: ص 691؛ وهذا ما يفهم من قوله أيضا «لا فرق بين المملوكة والحرة، فإن الكل ملكٌ لله، فلا حرية عن الله» (1: 408)، لأن الأصل الحرية.

الله، أي بدون حفظ منه، ومن ثم **لا يمكن أن تدخل الحرية دخولا ذاتيا في جوهر الإنسان**[1].

ومما يدعم هذه الخلاصة، أننا نراه، أكثر من مرة، يقرر بأن الفقر أو **العبودية تمثل الحقيقة الذاتية للإنسان**، بينما تمثل الحرية عرضا طارئا عليها فقط. والحجة الأساسية التي يقدمها ابن عربي هي أن الحرية تتعارض مع وجود **الطلب والحرمان** في الطبيعة البشرية: «العبودية فينا حقيقة، والحرية فينا لا تعطيها الطريقة. **أين الحرية مع الطلب؟**» (4: 374). من أجل ذلك، ذهب صراحة إلى القول بأن الإنسان «**فقير بالذات**» (2: 265)، وبأن **العبودية ذاتية له**، وأنها "عين ذاته": « **العبودية... ذاتية للعبد**، لا يكلف العبد القيام فيها، فإنها **عين ذاته**. فإذا قام بحقها كان قيامه عبادة. ولا يقوم بها إلا من يسكن الأرض الإلهية الواسعة» (3: 224). وبحكم هذه العينية بين الإنسان والعبودية، تصبح العبودية ضرورية للإنسان بحكم افتقار وجوده إلى النعت الإلهي، وإلى الأسباب والحقوق الطبيعية. وفي هذا السياق

---

(1) طالما أن الممكن لا يقبل الحفظ ولا البقاء الذاتي، وإنما يقبل الوجود الزماني فقط، فلا بد له من حافظ لكي يبقى في زمان وجوده، يقول «**الممكن** إذا وجد، لا بد من **حافظ** يحفظ عليه وجوده وبذلك الحافظ، **بقاؤه في الوجود**، كان ذلك الحافظ ما كان من الأكوان. **فالحفظ خلق لله**، فلذلك نَسَب الحفظ إليه؛ لأن **الأعيان القائمة بأنفسها قابلة للحفظ**، بخلاف **ما لا يقوم بنفسه** من الممكنات، فإنه **لا يقبل الحفظ، ويقبل الوجود، ولا يقبل البقاء، فليس له من الوجود غير زمان وجوده**، ثم ينعدم. **ومتعلق الحفظ إنما هو الزمان الثاني** الذي يلي زمان وجوده. فما زاد، فالله **حفيظ رقيب. والعين القائمة بنفسها محفوظة مراقبة. وحافظ الكون حفيظ زمان وجوده**... فكل موجود له بقاء في وجوده، فلا بد من **حافظ كياني** يحفظ عليه وجوده، وذلك الحافظ خلق لله، وهو **غذاء** هذا المحفوظ عليه الوجود، **فلا تزال عينه، وإن تغيرت صورته** ما دام الله يغذيه بما به بقاؤه من لطيف وكثيف ومما يدرك ومما لا يدرك. فالسعيد من **الحافظين** هو من يرى أنه **مجعول للحفظ**، قال تعالى ﴿وإن عليكم لحافظين﴾»، (3: 221)؛ يقول عن الحفظ الدائم «واعلم أن الله تعالى لم يزل ناظرا إلى **أعيان الأشياء الممكنة في حال عدمها**، وأن **الجود** الإلهي لا يزال يَمْتَنّ عليها بالإيجاد على ما سبق العلم به من تقدم بعضها على بعض في الوجود بالإيجاد. ولما كان ما به بقاء عين الجوهر الكل لا يتمكن إلا بقيام بعض الممكنات به مما لا يقوم بنفسه منها، لم يزل **الحفظ الإلهي يحفظ عليها بقائها به** وهي في ذاتها لا تقبل البقاء إلا زمان وجودها، فلا يزال الجود الإلهي يوجد لهذا الجوهر الكل الذي فتح الله فيه صور العالم ما به بقاؤه من الممكنات الشرطية، فلا يزال الله **خالقا على الدوام، حافظا له على الدوام**»3: 263.

تغـــدو "الأرض"، التي نـــزل إليها آدم بفعل "الحرية"، مرادفة للعبودية والعبادة، لا للحرية والتحرر.

بيد أن دخول العبودية في ذات الإنسان لا تصح على نحوٍ مطلق، وإنما في حـــال إضـــافتها إلى الله؛ أما حين تُضاف العبودية إلى الأكوان والأغيار، فإنها تكون خارج ذات الإنسان. بعبارة أخرى، الإضافة إلى الله تُفضِي إلى العبودية الـــتي لا عـــتْق فـــيها، بينما تسمح الإضافة إلى العالم بأن يكون الإنسان عبدا وحرا[1]. ويستعمل ابن عربـــي لتوضيح هذه الوضعية المزدوجة بين الإضافة إلى الله والإضـــافة إلى العالم تمييزا فلسفيا قريبا من لغة **كتاب البرهان**، وهو التمييز بـــين العبد "كما هو في نفس الأمر" حينما يكون مضافاً إلى الله، والعبد "كما ليس هو في نفس الأمر"[2]، حينما يكون مضافا إلى الطبيعة؛ أي أن الإنسان في **حقيقـــته** ليس عبدا للطبيعة، لكنه عبد لها في أعراضه وحاجاته، أما بالنسبة لله فهو عبد له في حقيقته وأعراضه معاً.

غـــير أنـــنا نفاجأ، أحيانا، عندما نجد الشيخ الأكبر ينفي أن تكون العبودية خاصية بشرية، ناسبا إياها إلى الله. فالعبودية، باعتبارها صفة قائمة بالعبد، لا ينبغي أن تُنـــسَب إلى العبد، بل إلى الله[3]؛ أي أنه إذا كانت «العبودية **صفة** العبد»، فإن الحـــق «**عـــين** صفة العبد، لا عين العبد»[4]، أي عين العبودية. ولهذا «مَن شاهد عبوديـــته، كـــان لِمَن شاهد»، أي كان عبداً لعبوديته. بعبارة أخرى، «من شاهد

---

(1) عن انعكاس الفرق بين الإضافة إلى الله والإضافة إلى العالَم على العبودية والحرية يقـــول: «فـــإذا أضفت الخلق إلى الله تعالى، **فكل ما سوى الله عبد لله**، قال تعالى ﴿إن كـــل مـــن في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا﴾. وإذا أضفت الخلق بعـــضه إلى بعض فهو بين **حر وعبد**» 2: 617. بعبارة أخرى، إذا نظرت إليه في عيـــنه كان قابلا للحرية والعبودية، وإذا نظرت إليه في إضافته لله كان عبدا غير قابل للعتق.

(2) عـــن التمييز بين العبد الحقيقي، أي كما هو في نفسه (عبد الله)، والعبد غير الحقيقي، أي لا كمـــا هو في نفسه (عبد الطبيعة)، يقول: «فمن لم يرد أن يكونِ **عبدا لي**، كما هو في نفس الأمر، فإنه سيكون **عبدا للطبيعة**، التي هي جهنم، ويذل تحت سلطانها، كما هو ليس هو في نفس الأمر»4: 20.

(3) عـــن أن العبودية لا تنسب إلا لله يقول: «وأما من قال "الفرق مشاهدة العبودية"، فإنه نسبَ العبد إلى الصفة القائمة به، ولا ينبغي أن تنسب إلا إلى الله» (2: ص 518-519)؛ لكن «الحق لا يقبل نسبة العبودية»، نفسه، ن. ص.

(4) نفسه، ن. ص.

العبودية، <ف> لم يشاهد كونه عبدا لله[1]»، وإنما عبد للصفة التي هو فيها، وهي العبودية. فهل تسمح لنا عينية الحق لصفة العبد (العبودية) باستخلاص أن الإنسان يصبح حرا متى شاهد عبوديته، أو كان في وضع العبودة، لأنه عندئذ لا يشاهد سوى صفة الحق في نفسه؟

4 - هل وحدة الوجود تعبير عن الحرية أم العبودية؟

كما قلنا كان ابن عربي في تعاطيه لمسألة الحرية يتحرك في مناخ وحدة الوجود، هذا المناخ الذي يفترض وجودا واحدا لا ثاني له، هو وجود الله. فكل ما عدا الله من "الموجودات"، ومن بينها الإنسان، لا تملك من الوجود سوى حكم من أحكامه، وهو الإمكان، الذي هو بمثابة العدم، من هنا جاءت تبعية الموجودات الممكنة لواجب الوجود، أو بلغة ابن عربي، عبوديتها لله، الذي يملك وحده الوجود الحق. واستنادا إلى هذه الرؤية الوحدوية للوجود، لا يمكن أن نتصور إلا **حرية واحدة**، هي التي يتمتع بها الوجود الحق: «وقد ذكرنا أن كل ما سوى الله، قد انقاد في رد وجوده لله، وأنه **ما استفاد الوجود إلا من الله، ولا بقاء له في الوجود إلا بالله**. وأما **الحرية** فمثل ذلك، فإنه **مَن كان بهذه المثابة فهو حر**، أي **لا مُلك عليه في وجوده لأحد من خَلْق الله**، جل جلاله» (1: 552). هذه هي الأطروحة المركزية لابن عربي: **وحدة الحرية مرآة لوحدة الوجود.**

وتتخذ "وحدة الوجود" عند النظر إليها من خلال إشكالية الحرية ثلاث صور هي أن يكون الحق عين **صفات** الإنسان، وعين **قواه**، وعين **مشيئته**، فهل تجليات الوحدة هذه تسمح بحرية الإنسان أم إنها تعزز عبوديته؟

1. عندما كان ابن عربي في سبيل تمييز موقفه عن موقف الصوفية من الحرية، تراءى له تعريف طريف لها، بمقتضاها تصبح الحرية مطية لتحقيق "وحدة الوجود". فإذا كانت الطائفة تكتفي بتعريف للحرية قوامه «الاسترقاق بالكلية، لكن إزاء الله، لا إزاء ما عداه»، «فتكونً **حرا** عن كل ما سوى الله»، فإن الشيخ الأكبر لم يقنع بهذا التعريف، وذهب أبعد منه معرِّفا الحرية بأنها **حلول صفة الحق محل صفة العبد**، أو بالأحرى "**إزالة صفة العبد بصفة الحق**". ولفظ "المحل" هنا يتخذ أبعاد المصطلح الصوفي - الفلسفي، فهو عندما يلمّح

(1) نفسه، ج 2: 518-519.

إلى تعـــريف للحـــرية بمقتضاه تكون هي «محل الغنى بالله» (1: 266)، يتصور الإنسان مجرد "محل" لقبول "الغنَى بالله"، مما يعني أن العلاقة بين الحرية (الغنى) والإنـــسان (المحـــل) علاقـــة عرضية، وليست ذاتية كالتي تكون بين الصورة والهيولى. لكن من جهة أخرى، يمكن تفسير حلول صفة الحق محل صفة العبد، بأنها حلول صفة الغنَى الإلهي محل الفقر الإنساني، مما يعني استغناء الإنسان عن الأســباب والأغيار، هذا الاستغناء الذي يمكن ترجَمته بحيازة الإنسان للحرية إزاء الحتمـــيات الطبيعـــية والبشرية. وبالفعل، حيثما تحل صفة الحق **محل** صفة الـــشخص، يصير هذا الأخير **حرا**. بعبارة أخرى، إذا كان من المحال أن يكون الحـــق مملوكا، فإن حلول صفة الحق محل صفة العبد، ﴿كنت سمعها﴾، تحوّل العبدَ حرا، لأن **محل الحق ينبغي أن يكون حرا**[1].

2. إذا كان الحجاج السابق مبنيا على علاقة الصفة بالمحل، أي على علاقة عرضية، فـــإن تحلـــيله لصلة الحق بقوى العبد سيكون تحت عنوان العينية (الذاتية بمعنى المطابقة). غير أن هذه العينية بين القوى والحق ستدفع ابن عربـــي أن يستنتج خلاصـــة مضادة للخلاصة السابقة، وهي أن الحق هو الذي يصرف العبد لأنه عـــين قـــواه: «**إن الحق عين قوى العبد؛ فالتصريف له** [الحق]، **لأن العبد لا تصرفه إلا قواه، ولا يصرفه إلا الحق. فقواه عين الحق**... وقد أخبر أن العمل الـــذي يظهر من الإنسان المضاف إليه، أنه لله خُلق، **فالحق قواه**». إذن كل ما

---

(1) يـــتكلم في الفصوص عن «العبيد الأرباب»، لكن في سياق آخر «... أي يحيروهم، فيخـــرجوهم مـــن العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية، فينظرون أنفسهم أربابا بعـــدما كانوا عبيداً؛ فهم العبيد الأرباب»، ابن عربي، **فصوص الحكم**، تح. أبو العلا عفيفـــي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1946، ص 74؛ عن الفرق بين تعريف الصوفية للحرية وتعريفه هو، يقول «اعلم أن **الحرية** عند الطائفة **الاسترقاق بالكلية مـــن جمـــيع الوجوه**، فتكون **حرا** عن كل ما سوى الله؛ وهي **عندنا إزالة صفة العبد بـــصفة الحق**، وذلك إذا كان الحق سمعه وبصره وجميع قواه، وما هو عبد إلا بهذه الـــصفات التـــي **أذهبها الحق بوجوده** مع ثبوت عين هذا الشخص. **والحق لا يكون مملـــوكا**، فكـــان هـــذا **المحل حرا**، إذ لا معنى له من عينه ما لم يكن موصوفا بهذه الـــصفات، وهـــي الحـــق عينها، لا صفات الحق عينها؛ فثبت عين الشخص بوجود الـــضمير فـــي قوله ﴿كنت سمعه﴾، فهذه الهاء عينه، والصفة عين الحق، لا عينه، **فثبـــتت الحرية لهذا الشخص**، فهو **محل لأحكام هذه الصفات** التي هي عين الحق لا غيـــره، كما يليق بجلاله فنعته سبحانه بنفسه لا بصفته، فهذا الشخص **من حيث عينه هو، ومن حيث صفته لا هو**» (ج2، ص 502).

يصدر عن الإنسان من أفعال لا شأن له بخلقها، بل هي من خلق الله عن طريق قوى الإنسان الداخلية؛ أي أن باطن الإنسان، الذي هو الحق، هو الذي له التصريف، ولا يمكن للظاهر منه أن يؤثر في مجرى الباطن. ومن ثم فلا أمل للجانب الإنساني في أن يؤثر في الجانب الإلهي من الإنسان[1].

3. ويستثمر ابن عربي فكرة العينية بين الحق والمشيئة بطريقة أخرى لينفي أي احتمال للاختيار، لأن كل **موجود** هو **عين** مشيئة الله. وينطلق في حجته هذه من ربط **الإمكان بالوهم**، وبما أن هذا الأخير يدل على طبيعة عدمية، فإنه لا يمكن أن يوجد سوى واجب الوجود، فلا وجود إلا لعين واحدة. واستبعاد الإمكان يؤدي إلى نفي المشيئة البشرية حتى لو كانت تابعة للمشيئة الإلهية. بهذا النحو يكون ابن عربي قد وضع نفسه على يمين علم الكلام، الذي حاول أن يقدم حلولا وسطى بين الحرية والجبرية: «قلنا **الإمكان حكم وهمي ولا معقول لا في الله ولا في المسمَّى ممكنا... والوهم حكم عدمي، فما ثم إلا واجب بذاته أو واجب به، فمشيئة الحق في الأشياء واحدة... وإذا زال الإمكان، زال الاختيار، وما بقي سوى عين واحدة، لأن المشيئة الإلهية ما عندها إلا أمر واحد في الأشياء**... فما الأمر كما توهمه القائل بالإمكان... **فمشيئة** الحق في الأمور **عين** ما هي الأمور عليه، فزال **الحكم**... وبيان ذلك أن الأمر هو أمر لنفسه، كان ما كان، فهو لا يقبل التبديل، فهو غير مُشاء بمشيئة ليست عينه، فالمشيئة عينه، فلا تابع ولا متبوع» (3: 356)[2]. هكذا

---

(1) عن كون باطن الخلق حق، يقول «فالعالم ظاهره خَلق، وباطنه حَق؛ ومن حُكْمِ باطنه **يتصرف**؛ وما يؤثر في باطنه التصرف، إلا تصرف في ظاهر من باطن؛ فما **تصرّف** في باطنه، الذي هو الحق، إلا الحق لا غير. **فتصريفه** حُكْمٌ عليه بالتصريف»4: 21.

(2) لاحظ أن نفي الإمكان في هذا السياق يتعارض مع ما أثبتناه سابقا من أن فكر ابن عربي يقوم على الإمكان. عن نسبة الفعل إلى الله وحده يقول «فما في الوجود إلا الله تعالى وأسماؤه وأفعاله، فهو الأول من الاسم الظاهر، وهو الآخر من الاسم الباطن، فالوجود كله حق، ما فيه شيء من الباطل... ولو لم يكن الأمر كذلك، لانفرد الخلق بالفعل، ولم يكن الاقتدار الإلهي يعم جميع الممكنات، بل كانت الإمكانات تزول عنه» (3: 68)؛ وتستفحل جبريته بشكل ملفت للنظر عندما يدعو إلى الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، وسواء بمعنى **التوقيت** أو بمعنى **التعيين**، يقول: «**فكل شيء بقضاء وقدر**، أي بحكم مؤقت. فمن حيث **التوقيت** المطلق، يجب الإيمان بالقدر خيره وشره، حلوه ومره، ومن حيث **التعيين** يجب الإيمان به، لا الرضا ببعضه. وإنما قلنا

نكون قد رجعنا إلى ضرورة مطلقة لا مكان فيها للتبديل، وذلك بإثبات عينية المشيئة والأمور المشاءة. ووحدة المشيئة هذه هي ترجمة لوحدة الوجود على مستوى العقل العملي. فهل هناك من جديد بارقة أمل في الحرية؟

5 - الحرية شعور بالعدمية من حيث هي عينية

قادنا إثبات **العينية** بين المشيئة والأمور المشاءة إلى طريق مسدود في وجه الحرية، بعد أن كانت لنا بشرى بها في البداية. لذلك علينا أن نسير في طريق **العدمية** علّنا نصل هذه المرة إلى الحرية بكيفية لا تردد فيها. كان ابن عربي أحيانا يرى الحرية مشروطة بوعي الإنسان بأنه منغرس في العدمية، وكأن الوعي بالافتقار الوجودي المطلق لله هو الذي يحرر الإنسان من افتقاره. وترد هذه الفكرة على شكل معادلة تقضي بأنه متى خطر بذهن الإنسان أنه مفتقِر للوجود الحقيقي، تبدد افتقارُه، أي حقق غِناه عن الأكوان والأغيار. ويظهر هنا الفرق الجذري بين الذات البشرية التي لا تكسب غناها، أي حريتها، إلا إذا غرقت في بحر من العدمية؛ والذات الإلهية التي توجد حريتها في غنى وجودها[1]. الذات البشرية لا تحقق حريتها إلا إذا حصل لها الوعي بعدميتها بالقياس إلى الوجود الحق، أي إلا إذا شعرت بالهوة الوجودية التي تفصل الوجود الحق عن الوجود العدمي، مما يعني أن

يجب الإيمان به أنه شر، كما يجب الإيمان بالخير أنه خير». وتستفحل النزعة الجبرية عند ابن عربي بشكل كبير حينما يعلن أن لا أثر للعلم على المعلوم «**فما طرأ على المعلوم شيء لم يتصف به في حال عدمه؛ فما للعلم فيه أثر**» (4: 18)؛ ومع ذلك فهذه الجبرية لن تصل إلى جبرية وحدة الوجود السبينوزية التي كانت ترفض أي عناية أو تدخل أو تغير في مجرى الحوادث الطبيعة نتيجة دعاء أو صلاة أو تضرع، لأنها وحدة لم تكن تؤمن بتعالي الله عن الطبيعة ولا باتصافه بالأسماء الحسنى التي تشخصه وتفتح باب الرحمة أمام الإنسان.

(1) لعبت الغيرة الإلهية دورا أساسيا في نفي الوجود عن "الممكن"، مما سيؤدي إلى تكريس العدمية صفةً ذاتية (نفسية) "لعين" الإنسان: «إنه لا يصح له [الإنسان] ذلك [الغنى] إلا بزوال الافتقار الذي يصحبه لإمكانه... ويرى أن **الغيرة الإلهية تقتضي أن لا يتصف بالوجود إلا الله**، لما يقتضيه الوجود من الدعوى. فعلم بهذا النظر أن **نسبة الوجود إلى الممكن محال**، لأن **الغيرة حد مانع من ذلك**. فنظر إلى **عينه**، فإذا هو **معدوم** لا وجود له، وان العدم له **وصف نفسي**، **فلم يخطر له الوجود بخاطر**، **فزال الافتقار وبقي حرا في عدميته**، **حرية الذات [الإلهية] في وجودها**»2: 226. بين معقفين إضافة مني لتسهيل الفهم.

حـــريتها عـــرض علـــى وجودها. أما الذات الإلهية فحريتها هي وجودها. بعبارة أخرى، لّما كان الوجود البشري مشروطا **بإمكانه**، الذي هو أساس **افتقاره الذاتي**، فإن تمتعه بالحرية لا يمكنه أن يتحقق إلا بحصول الشعور **بزوال الافتقار والإمكان** معـــا. وهـــذا الـــشعور لا يحصل إلا بإدراك الغنى الإلهي، أي عن طريق الإدراك التقابلـــي[1]. فهل نفهم من هذا أن إفراغ الذات البشرية من أي مظهر من مظاهر **الغـــنى الطبيعي** هو الشرط المسبق والذاتي لإمكانية حلول **الغنى الإلهي** محل الفقر البشري؟

إن هـــذا الـــنوع مـــن الفهـــم قد يصح في مقام "العبودية"، أما في مقام "العـــبودة"، الذي يكون فيه الحق عين صفات وقوى الموجودات، فليس هناك تعـــارض بين الغنى الإلهي و"الغنى الطبيعي"، لأنه لا وجود إلا لغنًى واحد، هو الغِنَـــى الإلهـــي. ومـــع ذلك، يفاجئنا الشيخ الأكبر بالقول بأن الشعور بالغِنى الوجـــودي ليس هو الطريق إلى الحرية، بل الشعور بالفقر العدمي أمام الوجود الحق هو الذي يقود إليها. ومعنى أن تكون لحظة الوعي "بالوجود المعدوم"، هي نفـــسها لحظة الوعي بالحرية، هو أن **وحدة الوجود هي الوجه الآخر للحرية**، وكأن حرية الله تحل محل عبودية الإنسان أثناء الشعور بوحدة الوجود، أي أثناء الشعور بالفناء.

غـــير أننا نعتقد أن للربط بين الحرية والوعي بالعدمية دلالة أخرى، وهي أن **العلـــم** شرطٌ للحرية، أي أن العلم بالافتقار شرطٌ لزوال الافتقار، أو قل إن **العلم بالنقص هو عين الغنَى**. لكنه في سياق آخر كان يرى، على العكس من ذلك، بأن **العلـــم علـــة عبودية الإنسان لله، والجهل** (بالافتقار إلى الله) **علامة على الشعور بالحـــرية الزائفة** إزاءه: «فترَكَ العلم واتصَف بالجهل: فلو عَلِم، لكان عبداً لي، وما دعـــا غـــيري، كمـــا هو في نفس الأمر عبدٌ لي، أحَبّ أم كرِه، وجهِل أو علِم» (4: 20). ومن غرائب ابن عربـــي أنه عندما كان بصدد تمييزه النفس الناطقة عن الـــنفس الحيوانية، نسب إلى هذه الأخيرة حيازتها على القدرة على المخالَفَة وإتيان

(1) عـــن ارتباط الإمكان والفقر بالنسبة للعالم يقول «ولا يتصف الممكن بالوجود، حتى يكـــون الحق عين وجوده، فإذا علمه من كونه موجودا، فما علمه إلا هو، فهو غني عـــن العالمين. **والعالم ليس بغني عنه جملة واحدة، لأنه ممكن، والممكن فقير إلى** المرجح»3: 276.

المعـــصية لعـــدم علمهـــا بالشريعة، بخلاف النفس الناطقة، التي بسبب علمها، لا تستطيع المخالفة والعصيان[1].

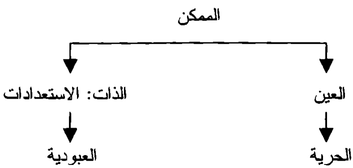
في مقابـــل حجـــة العدمية، استعمل ابن عربـــي حجة "التقابل بين العينية والاســـتعدادات" مـــدخلا آخر لفهم طبيعة "الحرية الإنسانية". فحينما يتمكّن الإنـــسان من أن يدرك **عينيته**، يشعر **بحريته**؛ أما عندما يبقى في مستوى إدراكه لذاته بوصفها مجموعة من **الاستعدادات** لا غير، فإنه يشعر بأنه عبد فقير. هكذا يكون **الشعور بالعينية هو الذي يمنح الإنسان حريته**. لكن، إذا جاز لنا أن نفهم **عينية** الإنسان بأنها من طبيعة **عدمية**، أي أن الإنسان من حيث هو عين، لا يملك أي مظهـــر مـــن مظاهر الوجود المتمثلة بالقوى الطبيعية والنفسية، فإننا عندئذ ســـندرك أن لا فـــرق بين الحجة السابقة وهذه، طالما أن إدراك "العينية" وإدراك "العدمـــية" يحققان نفس الشيء الواحد، هو الشعور بالحرية[2]. وقد نـــزيد هذا الـــربط الـــذاتي بين العدمية والعينية وضوحا إذا تذكرنا أن الأعيان الثابتة تتمتع **بالثـــبوت** لا **بالوجود**، علماً بأن الثبوت هو من سياق **الوجود المعدوم**. ويمكن

---

(1) عن تمييزه بين النفسين الحيوانية والناطقة وعلاقة الحرية بالجهل يقول: «فالنفس الحيوانية ما تقـــصد المخالفة ولا تأتي المعصية انتهاكاً لحرمة الشريعة، وإنما تجري بحسب طبعها، لأنها **غيـــر عالمـــة بالشرع**، أو اتفق أنها على مزاج لا يوافق راكبها على ما يريد منها. والنفس الـــناطقة لا يتمكن لها المخالفة لأنها من عالم العصمة والأرواح الطاهرة»3: 263؛ يقول عن الطابع الضدي الذي يلف الحقيقة البشرية في كونه صاحب غفلة ونسيان وكونه الخليفة العليم بالأســـماء الإلهـــية: «والإنـــسان نشأة عنصرية **تطلبه حقائق متجاذبة** بالفعل، صاحب غفلة ونـــسيان، يؤمر ويُنهَى، فيتصور منه المخالفة والموافقة... **والخليفة الإنسان أعلم بالأسماء الإلهـــية**، لأن الخلـــيفة إن لم يَظهَر بما يستحقه مَن استخلفه حتى يُطاع ويُعصَى، وإلا فليس بخليفة، فهو **أتم في الجمعية** وأفضل»3: 268؛ ويقول بصدد مقارنته بين الملائكة والإنسان: «ولأن حقائقهم لا تعطي المنازعة والمخالفة، ولذا ربما سُمّوا عالم الأمر، وليس عندهم نهي أصـــلا، حتـــى لا تخـــتلف الكلمة فيهم»، ابن عربي، **كتاب نسخة الحق**، ضمن **رسائل ابن عربـــي**، تحقـــيق سعيد عبد الفتاح، بيروت، الانتشار العربي، 2001، ص 274؛ ويقول عن موقـــع المخالفة من الإنسان-الخليفة: «وأما المخالفة التي وقعت من هذا الخليفة فلم تقع منه مـــن حـــيث ذاتـــه، ولا مـــن حـــيث مرتبته، وإنما وقعت من حيث أنه كان حاملا للموافق وللمخـــالف، وقبضه جامعا للطائع والعاصي»، نفسه، ص 275.

(2) عن أن إدراك العينية سبيل لنيل الحرية، وإدراك الاستعدادات سبيل لإدراك العبودية يقـــول: «إذا وقـــف **الممكـــن مـــع عيـــنه**، كان **حرا**، لا عبودية فيه؛ وإذا وقف مع **استعداداته**، كان **عبدا** فقيراً. **فليس لنا مقام في الحرية المطلقة إلا أن يكون مشهدنا ما ذكرناه**»**الفتوحات**، م2: 226-227.

صـــياغة هذه العلاقة بلغة الفلاسفة بالقول بأن وجود الذات آت لها من خارج، أي مـــن الحـــق، أمـــا ثبوتها فهو من داخلها. **فإذا أدركت الذات ثبوتها، أي وجودها العدمي، نالت حريتها.** ويمكن توضيح العلاقة بين العين والاستعدادات على الشكل التالي:



6 - لا حرية مع الإضافة: الحرية مقام ذاتي لا إلهي

يُعتبَر اسما الفقر والغِنَى أهم مدخلين لتحليل وجود الحرية وطبيعتها ومداها عـــند ابن عربـــي. وقد مكّنه ربطه الذاتي بين الغنى والحرية، في إطار مذهب وحدة الوجود، من أن يُعلن بأن الحرية لا تكون إلا لله: «**حقيقة الحرية في غنى الـــذات** عـــن العالمين، مع ظهور العالم عنه لذاته لا لأمر آخر، **فهو غني عن العالمين، فهو حر**، والعالم مفتقر إليه، **فالعالم عبيد فلا حرية لهم أبدا**» (2: 503). والحرية، أو الغنِى، صفة ثابتة وشاملة للذات الإلهية، سواء "بلسان الخصوص" أو "بلـــسان العمـــوم"، وســـواء على مستوى الحاجة أو على مستوى الدلالة عليه[1].

ويعـــني "لـــسان الخصوص" عند ابن عربـــي حرية الله على مستوى الدلالة والبرهان. فالله غير مفتقر لأي موجود للدلالة عليه أو البرهنة على وجوده، لأنه لو استُعمِل شيء للدلالة على وجوده لأضحى تابعا له متقيداً به، فيبطل غناه وتتوقف حريته. والله غني عن البرهان عليه لأنه «أوضح وأجلى من أن يُستَدل عليه بغير، أو

---

(1) غير أنه في سياق آخر يحذر من وصفه تعالى بالحر، لأن هذا الوصف **ثبوتي**، والله لا يوصـــف بأوصاف ثبوتية مخافة تكثيره، وإنما يوصف بأوصاف سلبية. وحتى لا نقـــع فـــي الحيرة جراء تضارب أقوال ابن عربي، نشير إلى أن جعله الحرية صفة ثبوتـــية هي فقط بالنسبة لله، لارتباط حريته بالغنى، وإلا فإن الحرية بالنسبة للإنسان هي صفة سلبية لارتباطها بالعدمية أو بالأحرى بالشعور بالعدمية.

يتقـــيد بِسوَى»[1]. لكن، هل حرية الله فعلا مطلقة، أم أن شيئا من فكر المعتزلة قد تسرب خَفية إلى فكر ابن عربـــي؟

إن طـــرح ابـــن عربـــــي لإشكالية الحرية ضمن العلاقة الإضافية بين الفقر والغِنى، فتح الباب لا للتراجع عن القول السابق بأن لا حرية إلا لله، وإنما للنظر إلى مـــسألة حرية الله من زاوية أخرى، هي زاوية المألوه، والإعلان عن "حدود" الحرية الإلهـــية إزاء الإنـــسان. بل إن طرحه لتلك الإشكالية في إطار غِنَى الحق عن العقل سيدفعه إلى تقييد المشيئة الإلهية نفسها بأحدية التعلق.

وبالفعل، أفضى تصور الحرية ضمن العلاقة الإضافية بين الله والعالَم، وبخاصة مـــع الإنـــسان، إلى القـــول بأن حريته غير مطلقة، لكن لا من حيث ذاتُه (عينه) ووجـــودُه، وإنمـــا من حيث كونُه إلها وربّاً، لأن علاقة **الطَّلَب والسؤال** بين الإله والمألـــوه محكـــومة بمبدإ **الرحمة**: «فالله من حيث **ذاته ووجوده** "غني عن العالمين"، ومن كونه **ربّا** يطلب المربوب بلا شك. فهو من حيث **العين** لا يطلب، ومن حيث الـــ**ربوبية** يطلب المربوب وجودا وتقديرا» (3: 363)[2]، لأن الرب برحمته "عليه"

---

(1) عن المعنى المنطقي أو الدلالي الذي يتخذه لفظ الغنى، أو الحرية، يقول: «ومن لا يشهد **هذا المقام** فانـــه لا يعلـــم أبدا مدلول قوله ﴿إن الله غني عن العالمين﴾، أي هو **غني عن الدلالة عليه، إذ لو أوجـــد العالمَ للدلالة عليه، لما صح له الغنى عنه**... وعلى من يدل؟ وهو [الله] أظهر وأجلى مِن أن يُـــستدَل علـــيه بغيـــرٍ، أو يتقيد تعالى بسوَى؛ إذ لو كان الأمر كذلك، **لكان للدليل بعض سلطة وفخر على المدلول**. ولو نصبه للمدلول دليلا، لم ينفك هذا الدليل عن مرتبة الزهو بكونه أفاد الدال به أمراً لم يتمكن للمدلول أن يوصل إليه إلا به، فكان يبطل **الغنى والحرية**، وهما **ثابتان** لله تعالى. فما نَصَبَ الأدلة **علـــيه**، وإنما نصبها على **المرتبة**، ليُعلم أن لا اله إلا هو. فهذا "لسان الخصوص" **فـــي الحـــرية**»2: 226-227؛ عـــن غنى الله عن الدلالة عليه بالحدود يقول: «فقول من قال في التفـــرقة أنها "إشارة مَن أشار إلى خلق بلا حق"، فمشهوده ما أعطته **الحدود**؛ والحدود لم يكن لها ظهـــور إلا في الخلق، إذ كان الحق لا يُعرَف، لأنه الغني عن العالمين، أي هو **المنزه عن أن تدل علـــيه علامة**، فهو **المعروف بغير حد**، المجهول بالحد، **والحدود أظهرت التفرقة بين الخلق**، وكل إنسان من أهل الذوق لا يتعدى في **إخباره** منزلة **شهوده وذوقه**، لأنهم أهل صدق لا يخبرون أبدا إلا عن شهود، لا عن خبر»2: 518؛ نلاحظ حرص ابن عربي تمييز أهل الذوق عن أهل البرهان وأهل الأخبار بكونهم لا يخبرون إلا عن "شهود وذوق"، لا عن حد أو إخبار.

(2) ونجـــده أحيانا يربط الدعوة بالله من حيث أسماؤه لا من حيث هويته: «... إن الدعوة إلى الله، مَـــا هي من حيث **هويتّه**، وإنما من حيث **أسماؤه**»، **فصوص الحكم**، م.م.، ص 72؛ ويعبّـــر عن هذه العلاقة الإضـافية بين الإله والمألوه بعبارة فلسفية قائلا «**الوجود الحادث والقـــديم مـــربوط بعضه ببعضه ربط الإضافة والحكم، لا ربط وجود العين**»**الفتوحات** 3: 363. وهذه صيغة أخرى من صيغ التخفيف من وطأة وحدة الوجود.

أن يستجيب لسؤال العبد وطلبه، طالما أن الله هو الذي أمره بالدعوى إليه وطلب المدَد منه(1).

ويذهب ابن عربي أبعد من ذلك عندما ينفي الحرية تماما من فضاء الإضافة، لأنه «يلزَم من حقيقة **الإضافة**، عقلا ووجودا، تصور **المتضايفين**، فلا **حرية مع الإضافة**، والربوبية والألوهية إضافة». وهذا معناه أنه كان يُجرِي هذا الحكم، "أن لا حرية مع الإضافة" على المضافين معا، الإنسان والله. من جهة أخرى، لّما كانت الحرية ذات طبيعة **إضافية**، وكانت الإضافة أضعف المقولات وجودا، لأنها تمنع الوجود العيني، فلن يكون «**للحرية وجود عين**»، مما يعني أن وجودها ذو طبيعة **بينية**، لا **عينية**، أي أنها لا توجد لا في ذاتها، ولا في أحد المضافين، «**فامتنعت الحرية أن تقوم بواحد من المضافين**». غير أن هذا الحكم لا يصدق، بالنسبة للحق، إلا على مستوى "النعت **الإلهي**"، أي عندما يكون الله "تابعا"، بجهة ما، للمألوه(2)؛ أما على مستوى "النعت الذاتي" أي على مستوى **الذات**، فإن الحق غني عن العالمين. وهذا هو ما صاغه في عبارة جامعة وملغزة في

---

(1) عن علاقة التبعية بين الطالب والمطلوب، بين الآمر والمأمور، يقول: «**والسؤال طلب وقوع الإجابة**، فإنه قال ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان﴾، **والإجابة أثر في المجيب اقتضاه السؤال. فمن سأل أثّر، ومن أجاب تأثر**. فالحق آمر اقتضى له ذلك حال المأمور، والخلق **داع** اقتضاه حال المدعو، لأن الداعي يرجو الإجابة لما تقرر عنده من حال المدعو. **والآمر** يرجو **الامتثال** من **المأمور**، لما علمه من حال المأمور. فحال المأمور جعل للآمر أن يكون منه الأمر، وحال المدعو جعل للداعي أن يكون منه الدعاء. **وكل واحد فحاله اقتضى أن يكون آمرا وداعيا**. فالدعاء والأمر نتيجة بين مقدمتين، هما حال الداعي والمدعو، والآمر والمأمور»4: 17–18؛ ووجدنا ابن عربي ينظر إلى الحرية الإنسانية من زاوية الهِبَة الإلهية، فتتجلى بهذه الجهة باعتبارها قدرة على التصريف في الطبيعة نتيجة الدعاء والطلب: «وإذا كان عبدا لي بدُعائه إياي، ولم يتكبر في نفسه أن يكون عبدا لي عند نفسه، أعطيتُه **التصريف** في الطبيعة، **فكان سيدا لها، وعليها، ومصرّفا لها، ومتصرفا فيها، وكانت أمتَه**، فانظر ما فاته من العز والسلطان»4: 20.

(2) الحق من حيث هو إله لا يمكن وصفه بالحرية: «وأحلناها في حق الحق من كونه إلها لارتباطه بالمألوه ارتباط السيادة بوجود العبد، والمالك بالملك، والملك بالمُلك»2: 226؛ عن الحفظ المتبادل بين العالم والإنسان يقول: «ولما كان **العالم لا بقاء له إلا بالله**، وكان **النعت الإلهي لا بقاء له إلا بالعالم**، كان كل واحد **رزقا** للآخر، به **يتغذي** لبقاء وجوده، محكوما عليه بأنه كذا... **فيحفظنا كونا، ونحفظ كونه//إلها** وهذا القول ما فيه إفك؛ فلا غرو أن الكون في كل حالة//يقر لملك الملك بالرق والملك»3: 364.

ذات الوقت: «**الحرية مقام ذاتي، لا إلهي**» (2: 226)، أي أن الحرية تخص مقام الذات الإلهية لا مقام الإله. ونفس الأمر يمكن استخلاصه بالنسبة للإنسان، فهو عبد حينما نراه مضافا إلى العالم أو إلى الله، وهو حر حينما ننظر إليه كعين في ذاته.

ونُلفي الشيخ الأكبر يخلص إلى نفس النتيجة عندما يفحص مسألة الحرية عبر مفاهيم **التصريف** (**أو التصرف**) **والدعاء والاستجابة**، هذه المفاهيم التي تعبر بقوة عن الطبيعة الإضافية بين الجَنَابَين، الإلهي والإنساني. **فالدعاء** هو اعتراف باضطرار الإنسان، بسبب فقره، لسؤال الله وطلبه؛ **والاستجابة** بدورها إقرار بأن **الله**، بحكم غناه المطلق ورحمته الواسعة، "مضطر" للاستجابة إلى سؤال العبد وتضرعه. بهذا النحو **يتصرف** كل من الله والعبد في الآخر، وإن لم يكن بنفس المعنى. فمن **الحق** يَظهر **التصرفُ ذاتُه** في العبد، ومن العبد لا تَظهر سوى **صورةُ التصرف** في الحق. بل إن ابن عربي يذهب حتى إلى الكلام عن **سيادة العبد على سيده، والتصرف فيه**، لأن **من مقومات السيادة الاستجابة للعبد**[1]. وغني عن البيان أن هذا التصرف من العبد في سيده لا يصح إلا في حيثية النعت الإلهي، لا في فضاء النعت الذاتي الذي

---

(1) عن تصرف العبد في سيده، بل وسيادته عليه، وكيف تؤدي العبودة إلى السيادة يقول: «**لا يملك المملوك إلا سيده**، ولهذا يُسمّي الترمذي الحكيم الحق سبحانه **ملك الملك** غير سيده، ما يملك عبد، فإن العبد في كل حال **يقصد** سيده. فلا يزال يصرف سيدِه بأحواله في جميع أموره، **ولا معنى للمُلك إلا التصريف** بالقهر والشدة. **ومهما لم يَقُم السيد بما يطلبه به العبد، فقد زالت سيادته من ذلك الوجه**. وأحوال **العبد** على قسمين، ذاتية وعرضية؛ وهو بكل حال منها **يتصرف في سيده. والكل عبيد الله.** فمَن كان دنيء الهمة، قليل العلم، كثيف الحجاب، غليظ القفا، **ترك الحق وتعبد عبيد الحق، فنازع الحق في ربوبيته، فخرج من عبوديته**، فهو وإنٍ كان عبدا في نفس الأمر، فليس هو بعبد مصطنع، ولا مختص. **فإذا لم يتعبد أحداً من عباد الله كان عبدا خالصا لله، فتصرف في سيده بجميع أحواله**، فلا يزال الحق في شأن هذا العبد خلافا على الدوام بحسب انتقالاته في الأحوال. قال ص "**خادم القوم سيدهم**، لأنه القائم بأمورهم، لأنهم عاجزون عن القيام بما تقتضيه أحوالهم. فمن عرف **صورة التصريف**، عرف مرتبة السيد من مرتبة العبد، **فيتصف العبد بامتثال أمر سيده، والسيد بالقيام بضرورات عبده**، فلا يتفرغ العبد مع ما قررنا من حاله مع حال سيده أن يقتني عبدا يتصرف فيه، لأنه يشهد عيانا أن ذلك **العبد الآخر يتصرف في سيده تصرفه**، فيعلم أنه مثله عبد لله. وإذا كان عبدا لله، لم يصح أن يتعبده هذا العبد. **فما ملك عبد إلا بحجاب**»4: 63-64؛ ويقول شعرا «إذا صحت **عبودة** كل عبد//تصح له **السيادة** في الوجود؛ فيحكم مثل سيده وتبدو//عليه بذاك أعلام المزيد»3: 384.

يكون فيه الحق غنيّ عن العالمين[1]. بعبارة أوضح، لا يتصرف العبد في سيده إلا من خــلال عبوديته، أي من خلال ماهيته الحقيقية، أما عندما تختفي علاقة السيد بالعبد، فلا حرية ولا عبودية. غير أنه انطلاقا من تمييزه بين **ذات** التصرف **وصورته**، يخلص إلى إنكــار وجود الحرية في المتصرفين معا: «واعلم أن **الحر** مَن **مَلَك** الأمور **بأزمّتها**، ولم تَمْلكه، **وصرَفها**، ولم تصْرِفه. وهذا غير موجود في الجنابين [الإلهي والإنساني!]؛ فــإن **الله** يقــول ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ (غافر 60)؛ وطلَبَ **منا** الإجابة لمّا دعانا؛ فحــصل **التصريف** من جانب الحق، ومن جانب العبد. فلولا دُعاء العبد وسؤالُه ما كــان الحق مجيبا. والإجابة نعته، فقد ظهر من العبد **صورة** "تصرف" في الحق، وقد ظهر من الحق **تصرف** في العبد، **لا صورة** تصرف» (2: 502)[2].

وقد يبدو من كلام الشيخ الأكبر وكأنه "يحُدّ" من حرية الله عندما ينظر إليها من زاويــة **المــشيئة**، حيث يقرر أن المشيئة الإلهية لا يمكن أن تكون مختارَة، لأن **الاختيار** يقتضي **الجواز والترجيح** بين إمكانات متعددة ومتقابلة، والحال أن المشيئة الإلهية **أحدية التعلق** لا اختيار لها، أي أنها غنية عن العقل برويته وتردده واختياره بين المتقابلات[3].

محال على الله الاختيار في المشيئة

↓

محال الجواز

↓

محال الترجيح

↓

أحدية التعلق

---

(1) يقــول عــن النعتين الذاتي والإلهي في علاقة مع الغنى والفقر: «فالله **من حيث ذاته ووجــوده** ﴿غنــي عن العالمين﴾، **ومن كونه ربا** يطلب المربوب بلا شك. فهو **من حيث العين لا يَطلب، ومن حيث الربوبية يَطلب المربوب وجودا وتقديرا**. وقد ذكرنا أن كــل **حكم** في العالم لا بد أن يستند إلى نعت **إلهي**، إلا النعت **الذاتي** الذي يستحقه الحق لذاته، وبه كان **غنيا**»3: 363-364.

(2) يقول عن التصرف في سياق كلامه عن النوافل: «ومن شرط صاحب هذا المقام أن يكــون الحــق سمعه وبصره ويده ورجله وجميع قواه **المصرفة** له، فلا **يتصرف** إلا **بحق في حق لحق**، ولا يكون هذا الوصف إلا لمحبوب»2: 268.

(3) عــن امتــناع أن تكون المشيئة الإلهية مختارة بسبب أحدية تعلقها يقول: «ولو كانت المــشيئة تقتضي الاختيار لجوّزنا رجوعَ الحق إلى نفسه؛ وليس الحق **بمحل للجواز**، لمــا يطلبه الجواز من الترجيح من المرجح، **فمحال على الله الاختيار في المشيئة**، لأنه محال عليه **الجواز**، لأنه محال أن يكون لله **مرجح** يرجح له أمرا دون أمر، فهو المرجح لذاته، **فالمشيئة أحدية التعلق لا اختيار فيها**»3: 374-375.

هكـــذا يـــأبى الشيخ الأكبر إلا أن يُغرِقنا قصداً في حيرة تلو الحيرة: فهو تارة يـــصرح بـــأن الله، من حيث **ذاته**، يهيمن على مجال الحرية المطلقة، لأنه غنيّ عن العـــالمين؛ وتارة أخرى يعلن أن لا حرية له، من حيث ما هو مضاف إلى مخلوقاته، لأن أحكـــام الإضافة لا تسمح لأحد أن يملك "أزِمَّة الأمور"، بناءً على مبدإ الرحمة والاســـتجابة لـــدعاوى الـــسائلين؛ وفي سياق المشيئة، يغلق باب الأمل في التغيير والتبديل حينما ينفي حرية الاختيار عن المشيئة الإلهية، بسبب أحدية تعلقها بالأمر!

7 - الإضافة البرزخية: نحو الإنسان الأتم

ونعود إلى مفهوم الحرية "بلسان العموم"، الذي يتناول ابن عربـــي من خلاله مـــسألة الحرية الإنسانية. فالحرية بهذا اللسان هي الغِنَى عن الأغيار، لا عن الله، مما يعـــني أن الحـــرية تقتـــضي مـــن الإنسان أن يتحرر من الأكوان والأغيار، توطئة للخضوع لخالق الكون[1].

من هذه الجهة يدخل "التناسب" إلى حقل العلاقة بين الحرية والعبودية: فكلما ازدادت عبوديـــتك لله، قَويت حريتَك إزاء الآخرين، والعكس صحيح، أي كلما ازداد استكبارك على الله، وادعاؤك امتلاكك الحرية إزاءه، ازداد استعبادُك من لدن الأســـباب الطبيعـــية. إذن، إما أن تكون عبداً لله، فتتحرر من عبودية الأغيار، أو تكـــون عبداً للأغيار "فتتحرر" من عبودية الله[2]. وبهذا المعنى يصبح "العبد المحض الخـــالص لله" هـــو الحـــر المحض من جميع الحقوق وأنواع السلطان تجاه الآخرين. **فالمـــنقطع إلى الله، مـــنقطع عن الخلق** لا محالة[3]. الحر، بوجه الإجمال، هو من لا

---

(1) عن معنى الحرية في الطريقة الصوفية (الحرية بلسان العموم)، وهي الحرية عن رق الأغـــيار يقول: «**فإذا أضيفت الحرية إلى الخلق** فهو خروجهم عن **رق الغير**، لا عن **رق الحـــق**، أي لـــيس لمخلـــوق على قلوبهم سبيل ولا حكم، فهذا معنى الحرية في الطـــريق» 1: 408؛ ويضيف «وأما لسان العموم، **فالحرية عند القوم من لا يسترقه كـــونٌ إلا الله، فهو حر عن ما سِوى الله. فالحرية عبودة محققة لله، فلا يكون عبدا لغير الله**، الذي خلقه ليعبده، فوفى بما خلق» 2: 226-227.

(2) يقول عن جدلية عبادة الله وعبادة الأسباب: «**من استكبر عن عبادتي**، ولم يدْعُني في السراء وكشف الضر، **تعبَّدَته الأسباب**، فكان من الجاهلين»4: 20.

(3) قـــد يقتضي هذا الانقطاع للحق من بعضهم الهجرة والبعد عن الخلق والحيوان طلبا للحرية من جميع الأكوان: «فكل **عبد إلهي** توّجه لأحدٍ عليه حق من المخلوقين، فقد **نقص** من عبوديته لله بقدر ذلك الحق، فإن ذلك المخلوقَ يطلبه بحقه وله عليه سلطان بـــه، **فلا يكون عبدا محضا خالصا لله**. وهذا هو الذي رجح عند **المنقطعين إلى الله**

يـــدين بوجوده وبقائه لأي مخلوق، وهو بهذه الجهة يملك حرية مطلقة، لكن فقط إزاء الخَلْـــق، لا حــيال الخالـــق، إذ «**الحرية عن الله ما تصح**» (1: 576). هكذا صـــارت **العـــبودية سبيلا إلى الحرية، والحرية مسلكا إلى العبودية**: فإما أن تختار الحـــرية إزاء الله، فـــتغدو من جراء ذلك تحت طائلة الأسباب الحتمية والضرورات الوجـــودية؛ أو تخـــتار الحرية إزاء الكون فتمتلئ بغنى الله بالله، وتصبح **حراً في عز عـــبودتك**. إن هـــذا الاستثناء الإلهي، أي «أن لا تكون عبدا لغير الله»، هو دعوة للإنـــسان للتحـــرر مـــن إكراهات العالم الطبيعي وإلزامات الاجتماع البشري، والتحليق بعيدا في تجربة للشفافية الوجودية إزاء الخالق.

ولكن هل يستطيع الإنسان فعلا أن يستغني عن العالم؟ للإجابة على هذا السؤال يجـــدر بنا اللجوء إلى المقاربة البرزخية التي تمنحنا إمكانية النظر إلى الشيء عبر الإضافة المـــزدوجة، أي تعلّمنا كيف ننظر إلى الإنسان من جهتين، جهة الافتقار إلى الله، وجهة الغِـــنى بـــالله عن العالم. ولا يمكن أن يكون الإنسان كاملاً، في نظر دفين دمشق، إلا بتـــضافر الوجهين معا: «فللإنسان **وجهان** إذا كان **كاملا، وجه افتقار إلى الله، ووجه غنى إلى العالم. فيستقبل العالم بالغنى عنه، ويستقبل ربّه بالافتقار إليه**» (4: 308). من هنا جاء تنبيهه للعارف بأنه لا يستطيع الاستغناء عن العالم تماما، لأنه حينئذ سيكون قد حقـــق **قُـــرباً مُفرطا**، وهو **حجاب**، كالبُعد المفرط. هذا علاوة على أن الاستغناء عن العـــالم معناه أن الإنسان بات يملك وجها واحدا، والحال أن على العارف، إذا أراد أن يكون له **الشرف التام**، أن يكون من **أهل البرزخ**(1).

ويستخدم ابن عربـــي حجة أخرى للبرهنة على استحالة استغناء الإنسان عن العـــالمين. فقـــد مر بنا أن الغِنى صفة عرَضية للإنسان، لأنه لا يكتسبها بنفسه أولاً ومباشرة، وإنما عن طريق الله؛ فإذا كان الإنسان **غنيا بالله**، أي أن الغِنَى ليس جزءاً مـــن ماهيته وإنما هو غنيّ "ب" غيره، فإنه لا يستطيع أن يكون غنيا عن العالم غِنىً

انقطـــاعهم عـــن الخلـــق ولزومهم الساحات والبراري والسواحل والفرار من الناس والخروج عن **ملك الحيوان**، فإنهم يريدون **الحرية من جميع الأكوان**» 1: 196.

(1) عن تحول القرب المفرط والبعد المفرط إلى حجاب يقول: «وأما **الاستغناء** فإنه يؤذن **بالقرب المفرط**، وهو **حجاب**، **كالبعد المُفرط**... فإذا كان العارف على **قدر معلوم** بين القرب والبعد، حصل **المطلوب**، وكان في ذلك **الشرف التام للإنسان**، إذ كان **الشرف لا يحـــصل إلا لأهـــل البرازخ الجامعين الطرفين... فإذا أغناك فقد أبعدك في غاية القرب، وإذا أفقرك فقد قرّبك في غاية البعد**»4: 308.

مطلقــا، لأن وجــوده مرهون بحقوق ينبغي أن يؤديها لأعيان العالم، فلا يمكن أن يستغني عنها، لأنه مدين **بالذات** لها[1]. معنى هذا في نهاية الأمر، أن كمال الإنسان يقتــضي مـــن هذا الأخير **الجمع** بين الفقر والغنَى، بين العبودية والحرية في ذات الــوقت، لكـــن من جهتين مختلفتين: أن يكون **فقيرا بإمكانه** من جهة **ذاته**، وأن يكون **غَنيّاً بحلول صورة الحق فيه** من جهة **أعراضه**، على عكس الحق، الذي هو غَـــنيّ بالذات وقد يكون "محتاجا" بالعرَض[2]. أما الإنسان ذو الوجه الواحد، وهو الإنسان الحيوان، «**فهو فقير إلى العالم أبدا**».

8 – من الحرية المحجوبة إلى الحرية المكشوفة: مقام العبودة

يميــز ابن عربـــي بين تجربتين للغنَى (للحرية)، **تجربة الحرية المحجوبة، وتجربة الحـــرية غـــير المحجوبة**. التجربة الأولى هي أن لا ترى في العالم المستغنَى عنه إلا العـــالَم، أي أن يكون مشهودُك العالَم دون غيره، وبهذا الوجه توصف بأنك غنيٌّ عن العالم[3]. إلا أن هذه التجربة، التي يسميها ابن عربـــي **مقام العبودية**، محجوبة عن "المقام الأرفع" للغنَى، وهو موضوع التجربة الثانية، **تجربة الغنَى، أو الحرية غير المحجوبة**[4]. ففي هذه التجربة تستغني عن العالم، فلا تَشهد إلا الحق، فيغيب عنك

(1) يقرّب بين الغفلةِ والفقر كما يلي: «فإن الإنسان **محل** الغفلات، وهو فقير بالذات»2: 265.

(2) يقــول عن الغنى بالعرَض والفقر بالذات: «فالإنسان **فقير بالذات**، لأنه ممكن، وهو **غني بالعرض** لأنه **غَني بالصورة**، وذلك **أمر عرَض له** بالنسبة إليه، وإن كان مقصودا للحق» 4: 308؛ عــن الفرق بين غنى الحق وغنَى الإنسان يقول: «اعلم أيدك الله أن **الغنى صفة ذاتــية للحــق تعالــى**، فهو الغني الحميد... وأما **الغنَى للعبد**، فهو **غنَى** النفس **بالله** عن العالمين... فإن **غنَى الإنسان عن العالَم لا يصح، ويصح غناه عن المال**، فإن الله سبحانه قــد جعل مصالحَ العبد في استعمال أعيان بعض الأشياء وهي **من** العالَم، فلا غنى له عن اســتعمالها، **فلا غنى له عن العالم**، فلذلك خصصه بالمال. **فلا يوصف بالغنى عن العالم إلا الله تعالــي مــن حيث ذاته** جل وتعالى. والغنى في الإنسان **من** العالم، **فليس الإنسان بغنيّ عن الغنيّ**، فهو فقير إليه» 2: 264–265؛ انظر أيضا 3: 265.

(3) عــن التجربة المحجوبة، أي مشاهدة العالَم بما هو عالَم، يقول «**من ذاق طعم الغنى عــن العالم**، وهو **يراه عالما**، [و] لا بد من هذا الشرط، فقد حصل على نصيب وافر من الغنى الإلهي. إلا أنه **محجوب عن المقام الأرفع في حقه**، لأن **العالم مشهود له**، ولهذا اتصف بالغنى عنه»4: 308.

(4) عــن التجــربة غير المحجوبة للحرية، أي مشاهدة العالَم بما هو حق، وهي التجربة التـــي تـــتحول إلـــى عبودة يقول: «فلو كان **الحق مشهوده، وهو ناظر إلى العالم، لاتـــصف بالفقر إلى الله، وحاز المقام الأعلى في حقه**، وهو **ملازمة الفقر إلى الله**، لأن في ذلك **ملازمة ربه** عز وجل»4: 308.

العـــالَم ويحضر الحق. وبهذا النحو **يتحول فعل الغِنى إلى فعل للفقر**، وينقلب فعل الحـــرية إلى فعل للعبودية. ومن ثَم، ما دُمتَ لا تشاهد في العالم إلا الحق، فلا يحق لـــك الاستغناء عن العالَم، لأن استغناءك عنه هو استغناء عن الله، وهو محال. بهذا الـــنحو ينقلب الغنَى عن العالَم فقراً إليه، لكن فقط من حيث هو عين الحق، وهذا هو المقام الأعلى، **مقام العبودة**[1].

في مقـــام العـــبودة، إذن، يدرك العارف **أن لا فاعل إلا الله**، مهما تعددت تجلـــيات الفعـــل من استغناء وإرادة وقدرة واختيار وإمكان وتمكّن وفعل وتوليد وتـــصريف وتعقل الخ. وقد استخدم ابن عربـــي، لإثبات هذا المقام، سلسلة من الحجج من بينها: (1) أن الذوق الذي يرى "ما سوى الله" وكأنه أمر مختلف عنه، هذا الذوق لا يرقى إلى شرف المقام الأعلى، لأن الحقيقة هي «أن كل ما سوى الله **محل** جريان **تعريفات الحق** له، فيفتقر إلى كل شيء، **فإنه ما يُفتقَر إلاّ إلى الله**» (3: 372)، ســـواء تعلق الأمر بالأسباب والضرورات الطبيعية، أو بالشرائع الإلهية. (2) إذا نظـــرنا إلى العالَم من جهة ذاته، فإننا سنلفيه «**مفقود العين، هالكا بالذات** في حضرة إمكانه»، مما يعني أنه لا يمكن أن يكون «**خلقٌ في نفس العين**» (3: 374)،

---

(1) يـــرجع شـــرف العبودة بالقياس إلى العبودية إلى كون الأولى تنظر إلى الله وإلى الكون بلا نسبة: «وأما مقام العبودة فلا تدري ما يحصل لك فيه من العلم به، فإنك تنفي **النسب** فيه عنه تعالى وعن الكون، وهو مقام عزيز جدا، لأنه لا يصح عند الطائفة أن يبقى الكون مع إمكانه بغيـــر نَـــسَب، وهو بالذات واجب لغيره» 2: 214؛ وعن ما يسميه بالنسب المجهول يقول: «بغيـــر يـــاء النّسَب، يقال رجل بين العبودية والعبودة، أي **ذاته ظاهرة ونسَبُه مجهول**، فلا يُنـــسَب، فإنه ما تم إلى من، فهو **عبد لا عبد**» 2: 215؛ «**والعبودية صفة للعبد**، فمن شاهد عبوديته كان لمن شاهد، ولهذا **يُنسَب عباد الله إلى العبودة لا إلى العبودية**، فهم **عبيد الله من غيـــر نسبة**، بخلاف نسبتهم إلى العبودية، **فإن الحق لا يقبل نسبة العبودية**، لأنه **عين صفة** العبد، **لا عين العبد**، فمن شاهد العبودية < ف > لم يشاهد كونه عبدا لله. **ففرقٌ بين ما ينسب إلـــى الصفة، وبين ما يضاف إلى الله**. قال أهل اللسان رجل بين **الخصوصية والخصوصة**، وبين العبودية والعبودة، و**العـــبودية نسبة إليها**، و**العبودة نسبة إلى السيد**» 2: 518- 519؛ (أشـــير إلـــى أن العلامة < > تعني ما حذفته لتستقيم العبارة) «**العبودية نسب إلى العبودة**. والعبودة مخلصة من غير نسب لا إلى الله ولا إلى نفسها، لأنه لا يقبل النسب إليه. ولذلك لم تجـــيء بـــياء النسب... فمقام العبودية مقام الذلة والافتقار، وليس بنعت إلهي. قال أبو يزيد البـــسطامي وما وجد سببا يتقرب به إلى الله إذ رأى كل نعت يتقرب به إلى الله **للألوهية** فيه مدخل، فلما عجز قال يارب بما ذا أتقرب إليك؟ قال الله له بما جرت عادة الله مع أوليائه أن يخاطبهم به **تقرب إلي بما ليس لي الذلة والافتقار**. وهنا سر لا يمكن كشفه...» 2: 214.

أي يستحيل أن يكون هناك فعل للخلق في عالم فاقد الذات، ولذلك فكل ما يجري في العالم هو «**خلق في حق بحق**» (3: 374)، وأن الإنسان لا يستطيع أن «يخلق بلا حق»[1]. (3) وتدعيما لما سبق، يستأنس ابن عربي بحجة أخرى يمكن أن نسميها بحجة "الهوية الباطنة". فما دام الله هو الذي يهب الإنسان الفعل، فسيكون الحق هويته الباطنة، «إن الله ما أضاف الأفعال إلى الخلق إلا لكون من أضاف الفعل إليه **هوية باطنه عين الحق، فلا يكون الفعل إلا لله**»[2]. (4) ويلجأ ابن عربي إلى حجة سيكولوجية تقوم على إثارة الانتباه إلى الوجه السلبي للغِنَى: «**فالغِنَى**، وإن كان بالله، فهو **محلّ الفتنة العمياء**، فإنه يعطي **الزهو** على عباد الله، ويورث **الجهل** بالعالم وبنفسه» (3: 372). (5) وأخيرا، يستأنس صوفي مورسية بحجة **الانفعال**، ومفادها أن السماوات والأرض أكبر قدْراً من الإنسان، «لأن لها نسبة الفاعلية، وللناس نسبة الانفعال» (3: 266). هكذا يصبح الفقر إزاء العالَم فقرا إزاء الله، مع اختلاف في التسمية؛ فيسمّى الفقر "عبودية" عندما يكون إزاء الله، و"عبودة" حينما يكون إزاء العالم من حيث هو حق، أي أن لا ترى في العالم إلا الله[3]. ومعنى ذلك أن ابن عربي انتهى أخيرا إلى حرمان الإنسان من كل

---

(1) نفسه، 2: 518؛ عن اغتصاب حقوق الأعمال إن لم تُضَف إلى الله فاعلها الحقيقي يقول: «فإن الأعمال لا تضاف إلا إلى عاملها، وإن أضيفت إلى غير عاملها فقد غصبتها حقها»3: 268.

(2) نفسه، 4: 126؛ يربط مسألة إضافة أفعال العباد الله بالإمكان العقلي الذي يعني في هذا السياق عالم الأعيان الثابتة: «غير أن من عباد الله مَن أشهده على ذلك، ومنهم مَن لم يشهده ذلك؛ فمن أشهده ذلك، وقال ما يمكن أن يكون بالفعل، وما فعل، فيعلم على القطع شهودا أنه **ما امتنع وقوع الفعل إلا لخروجه عن الإمكان العقلي**، لأنه لم ير له صورة في الأعين الثابتة التي أعطت العلم لله. فكيف يقع في الوجود ما لا عين له في الثبوت»4: 126.

(3) من هنا كانت «العبودة أشرف من العبودية»، عن نوع العبودة التي تقبل الحرية والعتق يقول: «وأما العبودة التي لا تقبل العتق فهي العبودة لله، فإن العبودة على ثلاثة أقسام: **عبودة لله**، و**عبودة للخلق**، و**عبودة للحال**، وهي العبودية، فهو منسوب إلى نفسه. ولا يقبل العتق من هذه الثلاثة إلا **عبودة الخلق**، وهي على قسمين **عبودة في حرية**، وهي عبوديتهم للأسباب، **فهم عبيد الأسباب، وإن كانوا أحرارا**؛ **وعبودية الملك**، وهي العبودية المعروفة في العموم التي يدخلها البيع والشراء، فيدخلها العتق...» 4: 199؛ ويتكلم حتى عن ذاتية كمال العبودة: «فكمال الرجولية عارض، وكمال العبودة ذاتي، فبين المقامين ما بين الكمالين...» ج 2، 574.

ضروب الغنَى، ليخص بالغنَى الله وحده، «**فلا غَنيٌّ إلا الله**»، وأن «**العبد له الفقر المطلق إلى سيده؛ والحق له الغنى المطلق عن العالم**» (3: 374). والنتيجة الأخلاقية المترتبة عن إضافة كل الأفعال إلى الله هي رفع أحكام الخير والشر عنها، فتبدوا كلها شريفة[1].

* * *

ولا يفوتني أن أشير إلى أن ابن عربي لم يكتف فقط بربط الحرية والعبودية بالوجود الإلهي، وإنما وسع هذا الربط إلى أسماءٍ إلهية بعينها. هكذا نراه يربط مقام العبودية بخمسة أسماء حُسْنَى هي: "النافع، والعاصم، والواقي، والسريع، والستار"؛ بينما لم يخصص لمقام الحرية سوى اسمين فقط، هما «الاسم **البصير والبارئ** هما اللذان **يعطيان** مقام **الحرية في الاسم الجامع**: فمنه يكون الإمداد لأهل الفضائل، وهم الذين يثابرون على **مكارم الأخلاق**» (2: 424). ويخص اسم **البارئ** بالدلالة على مجالات أربعة للحرية هي: مجال الخَلق النظري (المهندسون الأذكياء)، ومجال الخَلق العملي التقني (المخترعون للصنائع)، ومجال الخَلق الفني (الواضعون للأشكال الغريبة، والمصورون)، ومجال مكارم الأخلاق[2]. أما اسم "البصير"، فتستمد منه الحرية أفعال متصلة بصنائع نَظْم الكلام الجميل[3].

---

(1) وهذا ما بيّنه في سياق شرح مصطلح الملامية قائلا «وأما الأكابر [من الملامية] فيطلق عليهم في ستر أحوالهم ومكانتهم من الله، حين رأوا **الناس إنما وقعوا في ذم الأفعال واللوم فيما بينهم فيها لكونهم لم يروا الأفعال من الله**، وإنما يرونها ممن ظهرت على يده، فناطوا اللوم والذم بها، **فلو كشف الغطاء ورأوا أن الأفعال لله، لَمَا تعلق اللوم بمن ظهرت على يده، وصارت الأفعالَ عندهم في هذه الحالة كلها شريفة حسنة**»3: 35. (بين العلامتين [ ] إضافة مني).

(2) عن إمداد اسم البارئ الحرية بأبعادها الإبداعية يقول: «وأما الاسم **البارئ** فمنه يكون الإمداد للأذكياء المهندسين أصحاب الاستنباطات، والمخترعين الصنائع، والواضعين الأشكال الغريبة، عن هذا الاسم يأخذون، وهو المُمِد للمصورين في حسن الصورة في الميزان... ويمد أيضا هذا الاسم أرباب الجود في وقت المسبغة خاصة، لا المنفقين على الإطلاق من غير تقييد. وهذا الاسم لا ينظر من الرجال إلا لمن **أقيم في مقام الحرية**، ما بينه وبين **من أقيم في العبودية** إمداد»2: 424-425.

(3) وأما الاسم **البصير** فإنه يمد أهل **الحرية والعبودة، وإمداد أهل الحرية أكثر**، ونظره إليهم أعظم. وهذا الاسم، والاسم البارئ، يمدان أهل الفصاحة والعبارات، ولهما إعجاز القرآن وحسن نظم الكلام الرائق» 2: 425.

خاتمة: الحرية هي الوجود الحق

كان ابن عربي يدافع عن العبودية من أجل الحرية، إيمانا منه بأن الحرية لا يمكن أن تستمد مضمونها إلا من ضدها. فكانت الحرية هي **الوجه الآخر للعبودية**، لكن بمضمونين مختلفين: فحينما تكون **العبودية ذاتية للإنسان، أي** يكون مضمونها **الله،** تتخذ معنى الحرية، أي أن «إقامة حقوق العبودية لله تعالى، فهو حر عن ما سوى الله»[1]؛ وحينما تكون **العبودية عرَضاً** لذات الإنسان، أي يكون مضمونها **العالَم** بأكوانه وأسبابه وحقوقه وأغياره وأمثاله، تبقى العبودية استرقاقاً. ومن ثَم، فإما أنه لا وجود للحرية إلا بالعبودية، ولا غنى عن العبودية في الحرية، وهذه حال الأمور الإضافية؛ أو **أنهما معا** -الحرية والعبودية - موجودتان على نحو تناسبي.

لقد رأينا كيف أن الإضافة فيما يخص ضدا الحرية-العبودية لا تخص الإنسان وحده، أو تهم الله وحده، وإنما تسري في المضافين معا، الله والإنسان. من هذا الاعتبار وقع التناسب بين الحرية والعبودية. فكلما ازدادت عبودية الإنسان لله، وكانت فيه على نحو ذاتي، زادت حريته إزاء الكون والمجتمع، فتتخذ عبوديته اسما آخر مضادا هو الحرية. وفي المقابل، كلما تناقصت عبودية الإنسان إزاء الله، ازدادت عبوديته إزاء الأسباب الطبيعية والإنسانية. ومعنى أن تكون حرية الإنسان مستمدة من عبوديته لله، هو أن يكون شعوره بحريته رهناً بشعوره بعدمية "وجوده"، واعترافه بأن بقاءه في الوجود رهن بحفظ الله له. وهذا ما يبرر وجود الإضافة في جوهر الحرية وفي عدمها معاً. فالعبارة «لا حرية مع الإضافة»صحيحة، والعبارة "لا حرية ولا غنى إلا بالله" صحيحة أيضاً.

ومن ثَم، لا غرابة إن وجدنا ابن عربي ينصح العارفين بالتخلي عن انتمائهم الإنساني، وحثهم على تذكر أصلهم الإلهي، من أجل تحقيق حريتهم، إيماناً منه بأن مَن يعرف أصله يعرف نفسه، ومَن يعرف نفسه يعرف ربّه، ومَن يعرف أصله يتمكّن من "**رفع رأسه**"، أي أن يصبح حرا[2]. وكأن معرفة النفس شهودٌ لباطنها الإلهي.

---

(1) ابن عربي، **اصطلاح الصوفية، رسائل فلسفية**، بيروت، ب. ت.، ص 11.

(2) عن أهمية معرفة الأصل في حصول الكرامة يقول: «... أن تنظر إلى أصلك، فتعرف حقيقتك، فإنك ما تعاليت حتى غاب عنك أصلك؛ فطلبُك على أصلك طلبك الغيب عينه؛ ومن عرف أصله عرف عينه، أي نفسه، ومن عرف نفسه، عرف ربه، ومن عرف نفسه لم يرفع رأسه، ومن عرف ربه **رفع رأسه، فإنه مخلوق على صورة ربه**، ومن نعوت ربه **الرفيع**»، 2: 103.

ونـــرى من اللازم أن نعترف بأن تعدد مقامات وأحوال وأجناس ومعاني كل من الحرية والعبودية، وتباين جهات النظر إليها، قد أحدث في نفسنا شيئا غير قليل مـــن الحـــيرة والارتباك، لاسيما وأن بعض معاني العبودية والحرية وردت باشتراك الاسم، أي بتقابل (حرية الله # حرية الإنسان)، وبعضها الآخر ورد بتشكيك، أي بتفاضل وتناسب في معانيهما بالقياس إلى معنى أول رئيسي. فكان علينا أن نبحث عـــن هوية هذا المعنى الرئيسي في كلا الاسمين: الحرية والعبودية. فوجدنا أن المعنى الأول لاســـم الحرية هو الذي يُحيل على **الغنى الوجودي**، **فالحرية هي الوجود**، هـــي **الحـــق**؛ في مقابـــل العبودية التي وجدنا معناها الأول في **الفقر** الإمكاني، أو بالأحـــرى في الفقر العدمي. لكن لمّا كان الغِنَى الحق لا يملكه إلا الحق، كان طريق الحـــرية البشرية يمر عبر وحدة الوجود. المفارقة، في هذه الحالة، تكمن في أن الحرية البـــشرية تغـــدو من سياق العدم (بمعانيه الذاتية كالفناء والمحق والمحو الخ)، فيكون **العـــدم ملتقى العبودية والحرية معا**. وهذا ما يمكّننا من فهم جدلية الفناء الصوفي على نحوٍ أفضل، لأنه متى أدرك الإنسان افتقاره المطلق إزاء الوجود الحق، تحرَّرَ من فقـــره البشري، ليقترب من فضاء الغِنَى الإلهي، على أن يكون اقترابه بمقدار، وإلا تحـــوّل القرب المفرط إلى حجاب. إذن، لا سبيل للنفس إلى "قبول" الوجود الحق، أي إلى الحرية الخالصة، إلا إذا تحقق الشعور بالعدم الحق، فمَحلّ حلول الغِنَى الإلهي لا يقبل المزاحمة.

وتـــسعفنا النظـــرة البرزخية في إدراك معنى ازدواجية معنى الحرية والعبودية، ومعنى تقلّب الإنسان بينهما. فالإنسان الكامل هو مَن له وَجهان، وجه ينظر به إلى **ذات** الحق ووجه ينظر به إلى **الله**؛ وجه ينظر به إلى **وحدة** الوجود، ووجه ينظر به إلى **الاختلاف** فيه؛ وجه ينظر به الإنسان إلى نفسه بوصفه **عبدا**، ووجه ينظر به إلى نفـــسه بوصفه **عينا**؛ وجه ينظر به إلى ذاته على أن الله خلقها على **صورته**، ووجه ينظر به إليها في **اختلافها الجذري** عنه الخ. وتعدد هذه الوجوه تسمح بفهم أعمق لحقيقة الإنسان، إذ الإنسان الأتمّ هو مَن يجمع بين هذه الوجوه حتى يكون من أهل البرازخ.

يـــبدو لـــنا ابن عربـــي، أحيانا، وكأنه حصر مجال حرية الإنسان في نطاق الأغيار والأمثال، لأن «**الحرية عن الله ما تصح**». ومن هذه الجهة كان يعتبر الجهل بالعـــبودية لله انتقاصـــا من قَدْر الإنسان ومنـــزلته في الكون. لكنه كان، أحيانا

أخرى، يخص الإنسان بقدرة استثنائية من دون سائر الكائنات أهَّلته لخلافة الله في الأرض، هي قدرته على **المخالفة والعصيان**، أي على قدرته على الحرية.

ومن اللازم أن نذكّر هنا بأن كل ما قلناه عن الحرية البشرية ينتمي إلى مجال المكاشفة والشهود، لا إلى مجال الفعل والتأثير، علماً بأن الشهود ليس واحداً. فقد ميز ابن عربي بين شهود يؤدي إلى الحرية، وشهود يُفضِي إلى العبودية. **فشهود أعيان الأغيار** يسوق إلى الحرية «لأن بشهودهم تثبت الحرية عنهم»، **وشهود الله** يرقى بالشاهد إلى مقام العبودية. ولمّا كانت العبرة ترجع إلى شرف المشهود، فقد جعل «**مقام العبودية أشرف من مقام الحرية في حق الإنسان، والعبودة أشرف من العبودية**». ولا يخفى أن العلاقة بين الشهودين ذات طبيعة تزاحمية، فشهود الأغيار يعوق شهود الله، وشهود العبودية إزاء الله هو ثمن اكتساب الحرية إزاء الأغيار، وكأن **حضور** الحرية (إزاء الغير) يقتضي **غياب** الحرية (إزاء الله)، أي يقتضي غياب الشعور بالذات وباستقلالها عن الوجود الحق.

وحينما يصبح الإنسان «غائبا عن عبوديته وعبودته معا»، يحقق شرط حريته الحقة. وهذا هو ما حمل بعض أشياخ ابن عربي على الاعتقاد برجحان «الفقر إلى الله، على الغنى بالله»، أي برجحان مقام العبودية على مقام الحرية التي تكون عن طريق "الغنى بالله". فالإنسان يمكن أن يكون غنيا عن العالَم، لأن هذا الأخير فقير بالذات بحكم إمكانه. إلا أنه لا يمكنه أن يكون غنيا عن الغَنِيّ، الذي هو الله! بيد أننا في سياق آخر غير سياق الشهود، نجد صاحب **الفتوحات** ينقل عن الطائفة بأن العبودية إزاء الله شرطٌ لحصول الحرية إزاء الغير، والعكس، أي أن الحرية إزاء الغير شرط، وليس عائقا، لحصول العبودية التامة إزاء الله.

كان ابن عربي يدافع عن "وحدة الوجود" من أجل الحرية، وكأن الأمر يتعلق "بوحدة الحرية" لا بوحدة الوجود، عملا بالمبدإ الفقهي القائل بأن الحرية لا تتبعّض. وهنا يتراءى لنا تعريف طريف، أو قل مهمة جديدة لوحدة الوجود، وهي أن تصل بك إلى مقام شهودي تشعر فيه وكأنك مشارك في حرية الحق وغِنَاه، من حيث إنك غارق في عبوديتك إزاءه. إذن، إذا أردت أن تنال حريتك، فعليك الشروع في القيام برحلة إلى وحدة الوجود!

بعد هذه الرحلة الشاقة طلباً لاستجلاء "الحرية المشهودة لنا"، الغائبة عنا، بات في مقدورنا أن نضع السؤال المنتظر: هل كانت الحرية في نظر ابن عربي قيمة

سلبية أم إيجابية؟ لم يكن في إمكانه أن يعتبرها قيمة سلبية لأنه منذ البداية نسب سرّها إلى الله، لا إلى الإنسان. كما أنه لم يكن يتصورها متمثلة في تلك القدرة على التحرر من سلطان القضاء والقدر سعيا وراء بناء وجود الذات الفردية ومصيرها بالوسائل البشرية من دون انتظار للمدد الرباني. وإنما كان يعتبر الحرية قدرة على تحدي سلطان الحتميات الكونية والقوانين الطبيعية والإكراهات الاجتماعية والضغوط النفسية، توطئة للفناء في الله.

لم تكن الحرية، في نظر ابن عربي، حرية فعل وتصريف، وإنما حرية شهود وانفعال؛ لم تكن حرية مواجهة وتحدّ، وإنما حرية طاعة وانصياع، لم تكن حرية تحقيق للذات الفردية بفصلها عن الذات المطلقة، وإنما كانت حرية اتصال ووحدة بها. من أجل هذا كانت هذه الحرية أحدية لا فردية، ميتافيزيقية لا تاريخية، إلهية لا إنسانية، ذوقية وجدانية لا عقلية مدنية، حرية تطلب من الفرد الذوبان في الكل، انتظارا للمدد الإلهي والجُود الرباني، غير طامعة لا في وجاهة أو سلطان، ولا راغبة في ظفر أو انتصار. فهذه الحرية لم تنشأ عن مواجهة المجتمع والدولة والثقافة، وإنما نشأت عن التطلع إلى حضرة الحق. وهذا هو معنى أن لا سبيل إلى الحرية سوى العبودية، لأنها هي التي تفتح الطريق للوحدة بالحق في الحق وبالحق. فالتنازل المطلق عن الحرية شرط لاكتساب عبودية مطلقة تكون رديفة للحرية.

الفصل العاشر

الوجه الموضوعي لوحدة الوجود

«فإن الوجود حقيقة واحدة، والشيء لا يضاد نفسه:

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم بائن

بذا جاء برهان العيان فما أرى بعيني إلا عينه إذ أعاين»

ابن عربي، فصوص الحكم، ص 92.

مقدمة

تُذهلك قراءة ابن عربـــي بضخامة متنه، وخصب فكره، وتنوع موضوعاته، واختلاف وجوه نظره، وتعدد مسالك فحصه؛ فهو كبحر هائل متقلب الأمواج لا قـــاع له ولا ساحل، لا بداية له ولا نهاية، فلا يتيح لك أية فرصة للإحاطة بمداه أو سبر أغواره؛ إنه غابة كثيفة وشاسعة لا تُفضي طرقها اللانهائية إلى أية غاية أو نهاية، ولا يسمح لك خصبها المتجدد على مستويات اللغة والتحليل والتركيب والإبداع، وتقلـــباتها المفاجـــئة وانفتاحها على غير المتوقع أية فسحة لالتقاط أنفاسك ولملمة عناصر فهمك. وبوجه الإجمال، فكره كالوجود نفسه لا يمكن الإحاطة به.

إن فكـــراً بهذه المثابة يجعل من المستحيل القطع في منحاه أو البتّ في طبيعته، فلا نستطيع أن نجزم مثلا هل هو فكرٌ للوجود أم للماهية، هل هو فكر للوحدة أم للكثـــرة، للهـــوية والتطابق أم للاختلاف والتفاضل، للتعالي والمفارقة أم للمحايثة والسريان، هل هو فكر أونطولوجي أم إينولوجي (وهو الفكر الأحَدِي الذي يبعد الواحد عن الوجود ولواحقه).

ولعـــل ظاهرة الارتحال والحيرة الدائمين في الفكر الأكبري ترجع أولا إلى أنه فكـــر دائـــري، لا بدء له ولا غاية: «فكل جزء من العالم مجموع العالم»[1]، وكل

(1) ابـــن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، ط 2، بيروت، 1980، ص 153؛ كما يقـــول: «كل شيء فيه كل شيء» **التجليات الإلهية**، ضمن **رسائل ابن عربي**، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي، ب. ت.، ص 23.

جــزء من خطابه هو مجموع الخطاب، مما يجعله قريباً من الفكر البارمنيدي؛ كما تــرجع ظاهــرة الارتحال ثانيا إلى أنه فكر جدلي، فكل فكرة تُحيلك على ضدها لتتحول إليها، وكل مثال يشير إلى نظيره المضاد له والسائر إليه، مما يجعله قريبا جداً من الفكر الهيراقليطي؛ فيكون بذلك قد جمع بين الطريق البارمنيدي الثابت والنهر الهيراقليطـــي السيّال. وحتى لو افترضنا أن هنالك بداية ما لتفكيره يمكن الانطلاق مـــنها، فإن هذه البداية سيكون شأنها شأن الليلة الأولى من ليالي **ألف ليلة وليلة**، تحتوي بالقوة على مضامين وتفاعلات كل الليالي الألف التالية لها.

فإذا فرضت علينا ضرورات التحليل أن ننتقي الفكرة الأولى التي تنطوي على كل أفكاره الألف الأخرى (الأحدية، الواحدية، الألوهية، الربوبية، الحق، الأعيان الثابتة الإنسان الكامل، البرزخ، الخيال المنفصل، الجود، الهمة، الفهوانية...)، فإننا لـــن نتردد في القول بأنها فكرة "وحدة الوجود". فكل مذاهب ابن عربـــي تبتدئ من "وحدة الوجود" لتنتهي إليها، مما يُضفي عليها هي الأخرى طابعاً دائرياً. وهذا هو سر الوَقْع العظيم الذي تحدثه قراءة كتبه، وبخاصة كتابه الأم، **الفتوحات المكية**، والكـــتاب الملازم له **فصوص الحكَم**، إذ يشعر المرء بشيء ما خارق للعادة يمسك بتلابيـــبه مـــن كل جانب دون أن يتيح له فرصة الإفلات منه، ودون أن يدري ما هـــو، بسبب تقلبه المستمر من اسم إلى آخر، ومن صورة إلى أخرى، ومن حضرة إلى أخـــرى في انـــسياب سلس رائق متداخل. من أجل هذا كان «الانتزاح» عن تقالـــيد وأساليب العقل البرهاني شرطا ذاتيا للتجاوب مع هذا الفكر وإنشاء علاقة معه.

أجل، كل الفلاسفة لهم صلة ما "بوحدة الوجود"، لأنها، بوجه ما، كعبة كل الفلاســـفة في كـــل العصور. فهذا ابن رشد مثلا- الذي يُعتبَر أصلاً، بحكم خطِّه المـــشائي، أبعد الفلاسفة عن عقلية "وحدة الوجود"- نجد له اهتماماً "بوحدة" ما للوجـــود علـــى ثلاثة مستويات: أولا عندما اعتبر الواحد مرادفا للوجود، ليضمن تلازمهمـــا الـــذاتي؛ وثانـــيا، حينما جعل الجوهر موضوعا ومحركاً لكل مقولات الوجـــود، كـــي يُـــبَوِّئ الجوهر مكانة الشيء الوحيد القائم بذاته، في مقابل باقي المقـــولات القائمـــة به؛ وثالثا حينما دعا إلى نوع من التطابق بين العقل والوجود تمهيداً للبحث عن "ماهية" في قلب الجوهر. بيد أن بحث ابن رشد عن هذه الوحدة لم يكـــن مـــن أجل الوجود، وإنما كان من أجل المعرفة، لم يكن طلبه للوحدة من

أجل **التوحد** بالوجود والذوبان فيه، وإنما من أجل ضمان **معرفته**. لكن هناك فئة أخرى من الفلاسفة آثرت بناء فكرها الميتافيزيقي على أساس الواحد لا الوجود. فهذا أفلوطين مثلا يضع الواحد خارج محيط الوجود ووراء مرمى اللغة والعقل، مكسِّراً بذلك الشراكة الذاتية بين الوجود والواحد والعقل، مما أفضى إلى قلب جذري لكل المفاهيم والرؤى التي تفسر علاقة المبدأ بآثاره. فلم يعد الامتلاء بالوجود ميزةً وشرطاً في أولية المبدأ وفاعليته، بل أضحى نقصاً. ولذلك كان على المبدأ الأول أن يكون، كالهيولى، متصفاً بالفراغ المطلق من الوجود كي يكون علة لامتلاء غيره به. فالوجود يفيض من جود ما ليس موجودا، لا من وجود ما هو ممتلئ بالوجود، لأن العلة لا يمكن أن تكون من طبيعة المعلول. هكذا نشأت الإينولوجية في معترك مناهضتها للأونطولوجية، ولكن أيضا بفضل استغلال جملة من مبادئها، ومن أهمها مبدأ صفرية (من الصِّفر) الوجود من المعنى. وبالجملة، لا وجود لفلسفة تنفي الكثرة مطلقا، ولكن الفلسفات تختلف جراء موقفها من الدور الذي تقوم به الوحدة عند سريانها في الكثرة[1].

لكن، فرق بين أن يأتي الحديث عن "وحدة الوجود" عرَضاً في فلسفة ما، وأن يشكل مسلكا جوهريا للتفكير، وغاية لحياة صاحبه في فلسفة أخرى. وهذا هو حال ابن عربي. فهذا الأخير بالرغم من نهله من مختلف المشارب الفكرية التي تناولت الوحدة، فقد تجاوز كل من الأونطولوجية والإينولوجية لينتصر لفكرة المطابقة بين الله والعالَم. إنه لم يشأ أن يكون الواحد لصيقا بالموجود، أو يذهب به خارج نطاق الوجود ليلحق بظلام العدم، ولا كان يريد أن يُدرج الله تحت جنس الوجود (الوجود الضروري كما فعل ابن سينا)، وإنما كان بالأحرى يدافع عن أن «ليس هناك في الوجود ما عدا الله»[2].

(1) ولا شك أن هناك أوجه شبه كثيرة تجعل مذهب الشيخ الأكبر في "وحدة الوجود" يتقاطع مع مذهب الشيخ اليوناني، أفلوطين، في الوحدة المطلقة، ككلامه عنِ عدم دخول الواحد المطلق في أية نسبة أو إضافة وجودية كانت أو منطقية، ومن ثَم عدم قابلية الواحد للإدراك والوصف، واستحالة اندراجه تحت أي مبدأ أو مقولة أو ماهية أو حدّ. وهذا يطبع مذهب شيخنا المورسي بطابع "أحدي (إينولوجي)" واضح.

(2) ابن عربي، **رسالة الأنوار**، ضمن رسائل ابن عربي، م.م.، ص 1؛ ويقول «كل ما في الوجود واحد» **كتاب الألف**، ضمن رسائل ابن عربي، **ص** 4: 7-8؛ كما يقول شعراً: «لا تراقب فليس في الكون إلا ***واحد العين وهو عين الوجود »، ابن عربي، **الفتوحات**

هـــذا ليس معناه أنه في وسعنا أن نفرز معنى واضحا ومتميّزا لمذهب "وحدة الوجـــود" لـــدى ابن عربـــي، فمذهبه واحد بالذات متعدد بالجهات. ومن هذه الجهـــات: 1) القـــول بالتطابق بين الحق والوجود[1]؛ 2) والقول بسريان الحق في العالم[2]؛ 3) والقول بوحدة الذات واختلاف التجليات[3]؛ 4) والقول "بصحة كل

المكـــية، بيـــروت، دار الفكـــر، ص 2: 211؛ وفي كتاب **فصوص الحكم** كثير من الأقوال المعبـــرة بقوة عن وحدة الوجود كقوله: «وهو من حيث الوجود عين الموجودات» ص 76؛ وقـــوله «والعين واحدة، واختلفت الأحكام» **ص** 77؛ وقوله «الحق المنزه هو الخلق المشبه» ص 78؛ وقوله «ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات... ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحـــق مـــن أولها إلى آخرها، وكلها حق...» 80؛ «وإن العالم ليس إلا تجليه...» 81؛ «فلا تنظر إلى الحق *** وتعريه عن الخلق»، ص 93.

(1) عن المفهوم التطابقي لوحدة الوجود يقول «اعلم أن الله موصوف بالوجود، ولا شيء معـــه موصـــوف بالوجـــود مـــن الممكـــنات، بل أقول إن **الحق هو عين الوجود**» **الفتوحات**، 3: 429؛ كما يقول شعراً «فعين وجود الحق عين الممكنات» **نفسه**، 4: 7؛ ثـــم يقـــول؛ «الحق عين الوجود الذي استفادته الممكنات» **نفسه**، 3: 211؛ «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. فمن حيث **هوية** الحق هو وجوده، ومن حـــيث **اخـــتلاف** الـــصور فيه هو أعيان الممكنات... فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحـــق، لأنه الواحد الأحد، ومن حيث كثرة الصور هو العالم» **فصوص الحكم** 103؛ كمـــا يقول: «فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه»، **نفسه**، ص 226.

(2) عـــن المعنـــى الـــسرياني لـــوحدة الوجود يقول: «فصارت الأحدية سارية في كل موجود»، **كتاب الألف**، ص 3. 15-16؛ انظر كذلك نفسه، ص 10؛ كما يقول «فإنه عـــام التجلي، **له في كل صورة وجه، وفي كل عالم حال**» ابن عربي، **الفتوحات**، ج2: 211-212؛ ويقول «ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجـــود»، **فصوص الحكم**، ص 55؛ وعن مقارنته بين إله المعتقدات والإله المطلق يقـــول: «فإله المعتقدات تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه»، **نفـــسه**، ص 226؛ كما يقول عـــن الحـــق «فهو محدود بحد كل محدود. فما يُحَد شيء إلا وهو حد الحق. فهو الـــساري فـــي مـــسمى المخلـــوقات والمبدَعات، ولو لم يكن الأمر كذلك لما صح الوجود. فهو عين الوجود، ﴿ فهو على كل شيء حفيظ﴾ بذاته »، **نفسه**، ص 111؛ «فـــإن العـــارف مـــن يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء»، **نفسه**، ص 192؛ «وإنمـــا هو نور واحد في عين صورة الخلق... وما تم إلا بنور الحق» **الفتوحات**، 3: 116.

(3) عن وحدة الذات واختلاف التجليات: «فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات» **فصوص** 76.

الاعتقادات" والأديان[1]؛ 5) والقول بوحدة الحقيقة الإنسانية عبر تجلياتها المختلفة[2]؛ 6) وأخيراً وليس آخرا، يمكن الكلام عن معنى سادس "لوحدة الوجود"، وهو وحدة الخطاب حول الوجود، فكل الخطابات التي صاغ من خلالها فكره تؤم شيئا واحدا هو إثبات وحدة الوجود. ذلك أن المُفكِّر المورسي، بالرغم من انتصاره للقول الصوفي، أبى أن يظل حبيسا له، فمارس كل الخطابات والمقاربات والعلوم وأجناس القول الممكنة في زمانه للتعبير عن وحدة الوجود.

لذلك يتطلب منا الاقتراب من مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي أن نتحلى بضرب من الأدب قبل الإقدام عليه؛ ومعنى التأدب أن لا تطلب «ما لا يمكن تحصيله»[3]، كأن تخضع الفكر الأكبري للنسق العقلي، وتطالبه بأن لا يتناقض مع نفسه أو ينقلب على مبادئه. فعدم خضوع هذا المذهب لمبدأ الذاتية والمبدأين المتفرعين عنه، مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع، من العلامات الفارقة لفكر الشيخ الأكبر. من ثمة علينا أن لا نمتعض إن وجدنا الشيخ الأكبر يحتفي بالشيء ونقيضه، فيقول مثلا بالتشبيه والتنزيه، أو بالتجلي والانحجاب في نفس الوقت، وإنما علينا أن نتحلى بشيء من الصبر وباستعمال حاسة الذوق

(1) عن وحدة العقائد يقول: «إذ لو عرف ما قال الجنيد "لون الماء لون إنائه" لسلّم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده، وعرف الله في كل صورة وكل معتقَد»، **نفسه**، ص 226؛ كما يقول «حكمة من الله في الوجود ليُعبَد في كل صورة»، نفسه، ص 194؛ «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه! فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه: فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾»، **نفسه**، ص 113؛ «فما عُبد غير الله في كل معبود»، **نفسه**، ص 72.

(2) عن وحدة الوجود بمعنى وحدة الحقيقة الإنسانية يقول «وعندنا أن **صفة العبد هي عين الحق**، لا صفة الحق، **فالظاهر خلق والباطن حق** »، **الفتوحات**، 2: 563؛ ويقول في سياق الإنسان الكامل: «ولذلك قال في خلق آدم- الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال- "إن الله خلق آدم على صورته"، **وليست صورته سوى الحضرة الإلهية**. فأوجد في هذا المختصر الشريف، الذي هو **الإنسان الكامل**، جميع الأسماء الإلهية وحقائق ما خرج عنه في العالم الكبير المنفصل، وجعله روحا للعالم، فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة »، **فصوص الحكم**، ص 199؛ «فمن نفسِه [الإنسان] عَرف نفسَه، وليست نفسُه بغيرٍ لهوية الحق»، نفسه، ص 122.

(3) **كتاب التراجم**، ص 60.

للتجاوب مع فكره المتناقض والمتقلب. إن تناقض الخطاب الأكبري يدفع أحيانا إلى حـد الـشعور بالقنوط، فعندما تسمعه يقول «ثم قال "حجبتك بالأحدية، ولولا الأحديـة مـا عرفتني»[1]، لا تدري هل الأمر يتعلق بلعبة لفظية مرحة لا مسؤولية وراءهـا، أم بمكر مبيّت لإحداث الإقناط في النفس العاقلة عنوة لإبعادها عن هذه الحضرة الخاصة بأهل الكشف والوجود؟

وتسهيلا للولوج في عالم وحدة الوجود المعقد والمترامي الأطراف، نقترح أن نتناوله من زاويتين موضوعية وذاتية، أي من حيث هي بناء موضوعي للعالم، ومن حيث هي مشروع للتوحد الذاتي أو للشعور بالوحدة مع الوجود الواحد، على أن نتناول من خلالهما لوحات ومشاهد متعددة من نفس الذات الواحدة.

* * *

يـشير المعـنى الموضوعي "لوحدة الوجود" عند ابن عربـي إلى أن الوجود واحد، أي «ما ثم في الوجود إلا الله...»[2]. ومعنى هذا أن هناك "عينية" بين الحق والعالَم، مما يترتب عليه نفي "الغيرية" بمعناها القوي، إذ يصبح الغير «وجها خاصا مـن وجـوه الله»[3]. وحتى عندما يضطر إلى التمييز بين الوجود الأزلي والوجود الحـادث، فإنه يعتبرهما نحوين لنفس الوجود، وهو الوجود الحق: «فإن الوجود منه أزلي وغـير أزلي، وهو الحادث؛ **فالأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي وجود الحـق بصورة العالم الثابت**، فيسمى حدوثا، لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم»[4].

ومـن دلالات المعـنى الموضوعي "لوحدة الوجود" القول بأن العالم **صورة** الحـق، وأن الحق **روحه** المدبر له[5]. إن جمع العالم لصورة وروح الحق جعل ابن

---

(1) **كـتاب مـشاهد الأسـرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، تح. سعاد الحكيم وبابلو بينيتو، مورسيا 1994، ص 107.

(2) **رسالة الأنوار**، ص 1؛ كما يقول «فما ثم إلا الواحد» **رسالة الألف**، 5: 7.

(3) **فصوص الحكم**، ص 174.

(4) **نفسه**، ص 204.

(5) عـن هذا المعنى لوحدة الوجود الموضوعية يقول «فالعالم صورته، وهو روح العالم المدبـر لـه» **نفسه**، ص 111؛ وعن العلاقة بين الصورة والروح يقول«وقال تعالى ﴿سـنريهم آياتنا في الآفاق﴾ وهو ما خرج عنك ﴿وفي أنفسهم﴾ وهو عينك، ﴿حتى يتبـين لهـم﴾ أي للناظر ﴿أنه الحق﴾ من حيث إنك صورته وهو روحك. فأنت له كالصورة الجسمية لك، وهو لك كالروح المدبر لصورة جسدك» **فصوص**، ص 69.

عربـــي يقـــول عنه بأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان. فمن جهة "الصورة"، كـــان ظهـــور صورة العالم مناسبة لظهور وجود الحق «أي **ظهر وجوده تعالى بظهـــور العالم** »؛ ولمّا كان ظهور صورة الطبيعة مناسَبَة لظهور صورة الإنسان، كان الإنسان بالتالي «صورة الحق الظاهرة». أما من جهة "الروح"، فقد اعتَبر ابن عربـــي الحق هوية الروح المدبرة للصورة. لقد وضع بهذا النحو تقابلا تلازميا بين الصورة والتدبير، بين الصورة والمعنى، بين الظاهر والباطن. ويعني بالظاهر «تغير الأحكـــام والأحوال»، وبالباطن «التدبير». إذن التدبير منه وفيه، والصورة منه وفيها[1].

ومـــن الواضح أن ابن عربـــي يستعمل الصورة في هذا السياق بمعنى مناقض للمعـــنى الرشدي. فالصورة عند الفيلسوف القرطبـــي هي ماهية الماهية، أي المعنى الجديد المترتب عن تركيب عناصر الماهية. أما ابن عربـــي فقد استعمل الصورة في مقابل المعنى والروح، أي أنها كانت تعني عنده الظاهر لا الباطن، بخلاف الحال عند ابـــن رشـــد. ومع ذلك، فإننا نجد للصورة عند المتصوف المورسي معنىً يشير إلى النِـــسَب التي كانت نتيجة تلقيح النفَس الرحماني للأسماء الإلهية، مما يجعل هذا المعنى قـــريبا مـــن معنى الماهية. فتجلى الصور في العالم كان نتيجة انفتاح الأسماء الإلهية بالـــنفَس الـــرحماني، أي كان نتيجة تركيب بين الأسماء القريبة في هذا السياق من الأعـــيان الثابتة الموصوفة بالثبوت العدمي، والنَّفَس الرحماني، القريب من الصورة بـــالمعنى الرشـــدي. بعبارة أخرى، كما أن الماهية تتكون من عنصر إيجابـــي هو الـــصورة أو الفعـــل، ومـــن عنصر سلبـــي هو المادة أو القوة، فكذلك الصورة الأكبرية هي نتيجة تلقيح عنصر عدمي بعنصر فعلي[2].

---

(1) عن تداعيات القول بأن الحق صورة وروح العالم يقول: «فليس في الإمكان أبدع من هـــذا العـــالم لأنـــه **على صورة الرحمن**، أوجده الله، أي **ظهر وجوده تعالى بظهور العـــالم**، كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية. فنحن صورته الظاهرة؛ وهويته روح هـــذه الـــصورة المدبرة لها. **فما كان التدبير إلا فيه، كما لم يكن إلا منه. فهو الأول "بالمعنـــى"، والأخـــر "بالـــصورة"**، وهـــو **"الظاهـــر" بتغير الأحكام والأحوال، و"الباطن" بالتدبير**»، **نفسه**، ص 172.

(2) عن علاقة الصورة بالأسماء يقول: «وأما قولنا "أو بصورته" -أعني صورة العالم- فأعني الأسماء الحسنى والصفات العُلَى التي تَسمَّى الحقّ بها واتصف بها. فما وصل إليـــنا من اسم تَسمَّى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم؛ فما دبر العالم أيضا إلا بصورة العالم »، **نفسه**، ص 199.

إن وحـــدة الوجود عند ابن عربـــي لا تنفي وجود ثنائية بين الله والعالم، وبين المـــبدأ وآثاره، بل إنها تقرّ أحيانا بوجود اختلاف جذري بين قطبـــي الوحدة. فالله، بالرغم من أنه ساري في العالم، متعال عنه، ومتميز بكل الصفات المترتبة على التعالي كالأزلـــية والتنـــزيه والحياة والقدرة. وهذا ما يبرر استعماله أحيانا للتقسيم السينوي للوجـــود (إلى واجب الوجود بذاته، وواجب الوجود بغيره، وممكن الوجود). ولهذه الازدواجـــية بـــين الله والعـــالَم انعكـــاس على طبيعة الأشياء في العالم الفيزيائي. فالموجودات الطبيعية تبدو لنا أحيانا عبارة عن مظاهر خالية من أية قيومية خاصة بها[1]، وأحـــيانا أخـــرى عبارة عن تجليات إلهية، مما يجعلها ممتلئة وفارغة من المعنى في نفس الوقت، ولكن بجهتين مختلفتين، ممتلئة بغيرها، فارغة بالقياس إلى ذاتها. وبالجملة، ليس معـــنى مذهب وحدة الوجود عند ابن عربـــي نفي الكثرة بإطلاق، وإنما القول بأن الـــوحدة تـــسري في الكثرة سريان الروح في الجسد، مما يجعل الوحدة **عين** الأشياء الكـــثيرة. فكيف يمكن تفسير تعددية الأشياء في فكر يقول بالوحدة؟ وهل ينعكس تعـــدد وتقلـــب العوالم والأشياء والظواهر والمقامات والمنازل والأحوال على الذات الإلهية أم أن ابن عربـــي وضع حجبا تقي وحدتها المطلقة من الكثرة الصادرة عنها؟

تفـــصيلاً للإجابـــة على هذين السؤالين، سننظر إلى وحدة الوجود الأكبرية من خـــلال ســـت أوجه أو مشاهد متعاقبة: وحدة الوجود وتعدد الصور، وحدة الذات وتعدد الإضافات، مفارقة الحجاب والتجلي، التواطؤ والتشكيك في الاسم، وأخيرا عبر تمثيلات لامتصاص مفارقة الوحدة والكثرة، بين الوجود الحق والوجود المتخيَّل.

1 - وحدة الوجود وتعدد الصور:

بالرغم من أن تعبير "وحدة الوجود" لم يرد حرفيا عند ابن عربـــي، كما نبه إلى ذلـــك ويلـــيم تـــشيتيك[2]، فإننا نجد لهذه الصيغة الغامضة كثيرا من العبارات

---

(1) عـــن عرضية الوجود في الموجودات الممكنة يقول «وأما مذهبنا فالعين الممكنة إنما هـــي ممكنة لأن تكون مظهرا، لا لأن تقبل الاتصاف بالوجود، فيكون الوجود عينها. فليس الوجود في الممكن عين الموجود، بل هو حال العين الممكن، به يسمى الممكن **موجودا مجازا**، لا حقيقة، لأن الحقيقة تأبى بأن يكون الممكن موجوداً» **الفتوحات**، 2: 99؛ ويقول أيضا «ومحال على الممكن أن يقبل الوجود الذاتي» **نفسه**، 3: 277؛ انظر **الفصوص**، ص 103.

(2) انظر و. تشيتيك، الطريق الصوفي للمعرفة:
William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York, 1989, p. 79.

المـــرادفة في متن الشيخ الأكبر، «كأحدية الذات »و«أحدية الكثرة »، و«هو عين الهـــوية »، و«الحق عين الموجودات»، و«الكل لله وبالله، بل هو الله»، و«والعين واحدة فما الوجود إلا له »، و«التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة»، و«كل ما في الوجود واحد»، و«عين مسمى العبد هو الحق»، «إنه عين الأشياء»، فهو «عين الوجود »، «فهو المُثنِي والمُثنَى عليه»، الخ.

مـــوازاة لذلك، يزخر القاموس الأكبري بجملة من الأسماء والتعابير الوحدوية المشتقة من الأحد والواحد والوحدة، كالتوحيد، والوحدة، والوحدانية، والأحدية، والهـــوية، والعينـــية، والأنـــية، الخ. وبالرغم من أن هذه الألفاظ تشير إلى مجالات ومـــستويات مختلفة من الوحدة ومن التجارب الصوفية، وهي التي عبّر عن جانب منها الشيخ عبد السلام بن مشيش في صلاته المشهورة[1]، فإننا نعتبر أن هذه الأسماء تشير بالقوة إلى نفس المعنى الواحد، وهو أن ليس هناك وجود غير الله.

في ضوء هذه الرؤية الوحدوية، تغدو الأشياء الخارجية التي ندركها في العالَم مجـــرد صور لوجود واحد «وصور العالَم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا... فالكل ألسنة الحق، ناطقة بالثناء على الحق، ولذلك قال ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ أي إليه يرجع عواقب الثناء، فهو المُثنِي والمُثنَى عليه»[2]. من هنا لم تعد تلعب الصورة دور معـــنى الشيء أو باطنه، كما هو الحال في الأونطولوجية الرشدية، وإنما ظاهره، أما معنى الشيء فهو الحق.

---

(1) وهـــي الـــصلاة التي تبتدئ ب: «اللهم أغرقني في بحر الأحدية، وانشلني من وحل التوحـــيد، واغمرني في لجة الواحد»؛ ويقول عبد القادر الجزائري عن هذه الوحدات الـــثلاث: «ومـــن مـــرتبة الوحدة انتشأت الأحدية والواحدية التي هي المرتبة الثانية للوحدة، والثالثة للأحدية، فكانت برزخا جامعا بينهما من وجه، موحدا وفاصلا بينهما من وجه معددا لهما. ولهذا كان من أسماء هذه المرتبة مرتبة الجمع والوجود وأحدية الجمـــع، لأن الأحديـــة مـــرتبة العـــدم المطلق، والواحدية مرتبة الوجود المطلق »، **المواقف**، الجزائر، 1996، الموقف 248، ج 2، ص 2.

(2) **فـــصوص**، ص 70؛ عـــن مسألة أن الثناء على الله هو ثناء على النفس يقول «... أي بالثـــناء الـــذي يكون عليه كما قلنا في المعتقد إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده وربـــط بـــه نفسه، وما كان من عمله فهو راجع إليه، **فما أثنى إلا على نفسه**، فإنه من مـــدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقدات مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه: فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه. ولهذا يذم معتقَدَ غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك» نفسه، ص 226؛ ويقول عن معرفة الحق به: «اترك الحق للحق، فلا يَعرِف الحق إلا الحق»، **كتاب التجليات**، ص40.

لقد استطاعت نظرية "وحدة الوجود" أن تقدم نموذجا جديدا لرؤيتها للعالم، فبينما تم، في الأونطولوجيا الرشدية، رد الوجود إلى مقولة الجوهر، والجوهر إلى الماهية، والماهية إلى الصورة، فإن فلسفة وحدة الوجود الأكبرية ردت الوجود إلى الأسماء، والأسماء إلى الصور، لكن لا الصور التي يدركها العقل، وإنما الصور التي يدركها الحس والخيال. وبهذا تكون وحدة الوجود الأكبرية قد حققت انقلابا على علم الموجود بما هو موجود (الأونطولوجيا) فيما يتصل بتعاملهما مع الوجود: فبينما تقوم الأونطولوجيا الرشدية **بحجب** الوجود بالماهية عبر وساطة العقل، يقوم مذهب "وحدة الوجود" **بكشفه** بالصورة عبر الحواس والخيال.

إن اعتلاء الصورة هذه المرتبة أفضى إلى إعطاء الحضور أهمية كبرى في مذهب ابن عربي الوحدوي على حساب الماهية والجوهر. ونزعم بأن السبب وراء هذا الانقلاب الرؤيوي في الأدوار بين الماهية والحضور يرجع إلى كون الله في فكر ابن عربي هو وحده الذي يتمتع بصفة الذات «فمن اشتد ظهوره تضعف الإدراكات عنه».

2 - وحدة الذات وتعدد الإضافات:

بعد أرسطو صار من المستحيل الرجوع إلى الأطروحتين البارميندية والهيراقليطية في الوجود، لأن الأرسطية نجحت في تجاوز إشكالات تقابل الوجود مع العدم، والوحدة مع الكثرة، والثبات مع التغير بفضل تقسيم معاني الوجود إلى جوهر وأعراض (نظرية المقولات)، إلى قوة وفعل، وإلى مادة وصورة. وكان من نتائج هذا التجاوز إخضاع الوجود لهيمنة العقل، وجعل الجواهر الطبيعية كافية نفسها بنفسها، ما دام مبدأ وجودها، وهو الماهية، يوجد بداخلها.

أما بالنسبة لنظرية "وحدة الوجود" الأكبرية، فبالرغم من استعمالاتها للأدوات الفلسفية سابقة الذكر في تحليلها للوجود، فإنها كانت تحوِّل دلالاتها أو تقلّص من مداها. لقد فقدت المقولات كثيرا من أهميتها، ففيما يتعلق بالله مثلا لم يحتفظ ابن عربي إلا بمقولتي الفعل والانفعال[1]، أما بالنسبة للعالم الطبيعي فقد زاحمتها

(1) عن نفيه للمقولات عن العالم الميتافيزيقي يقول «**فلا كيف ولا أين ولا متى ولا وضع ولا إضافة ولا عرَض ولا جوهر ولا كم**، وهو المقدار، وما بقي من العشرة إلا **انفعال محقق وفاعل معين** أو فعل ظاهر من فاعل مجهول برئ أثره، ولا يُعرف خبرُه، ولا يُعلَم عينه، ولا يُجهَل كونه» **الفتوحات**، 2: 211.

مجموعة من "المقولات" الصوفية والكلامية، كالصفات، والأسماء، والأعيان، والمقامات، والمنازل، والأحوال الخ.

وبفقدان المقولات لأهميتها، فقدت مقولة الجوهر مكانتها المركزية في تحليل ابن عربي للعالم الطبيعي، وحلت محلها مقولات أخرى كمقولة الإضافة. فما كان يسمى جوهراً تضاف إليه المقولات العشر، صار عينا واحدة هي الحق. هكذا أضحى كل ما يوجد في هذا العالم مضافا للوجود الحق، دون أن يكون هو مضافا إليها «فكل شيء يتعلق به، ولا يتعلق هو بشيء»(1). ومن أجل توضيح هذه الإضافة ذات البعد الواحد بين الحق وتجلياته استعمل عدة تشبيهيات، منها تشبيه الأعداد والحروف «فالألف يسري في مخارج الحروف كلها سريان الواحد في مراتب الأعداد...؛ الألف... قيوم الحروف»(2)، دون أن يكون سريان الواحد في العدد أداة نفيه، وإنما أداة احتجابه وطمسه فقط(3). بعبارة أخرى، ليس هناك تلازم تبادلي حقيقي بين الواحد والكثير، بين الله والعالم. فالواحد يظهر في الأعداد دون أن يكون عدداً(4)، «فبوجوده [وحدانية الحق] ظهرنا، ولو لم يكن لم نكن، ولا يلزم من كوننا لم نكن أنه سبحانه لا يكون»(5).

من هنا يصبح الله هو القيّوم لكل شيء، أو عين كل شيء، مباشرة لا بوساطة شيء آخر كما تفعل الأونطولوجية المشائية عندما تجعل الجوهر وسيطا بين الوجود والأعراض(6)، ومن ثَم «لا شيء في الكون مما هو كائن ويكون "بغيرٍ" لهوية الحق، بل هو **عين الهوية**»(7).

---

(1) **كتاب الألف**، ص 12.

(2) نفسه، ص 12؛ عن هذا النوع من الإضافة ذات الاتجاه الواحد، انظر كتابنا **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء، 2002، ص 100-101.

(3) عن علاقة النفي والإثبات بين الأعداد والواحد يقول: «ومن عرف ما قررناه في الأعداد، وأن نفيها عين إثباتها، علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه، وإن كان قد تميز الخلق من الخالق »، **فصوص**، ص78.

(4) انظر **الفتوحات**، 1: 253؛ 1: 307؛ 2: 215؛ عن التجلي في الأعداد، انظر نفسه، 2: 519، 581؛ 3: 127.

(5) **كتاب الألف**، ص 5: 14-15.

(6) عن القيومية يقول: «﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فإنه القائم على كل شيء، القائم به كل شيء» **كتاب التراجم**، ص 19؛ انظر ايضا **كتاب الألف**، ص 12.

(7) **فصوص الحكم**، ص 122.

3 - مفارقة الحجاب والكشف:

إن قــراءة المــتن الأكبري تعلّمنا الحذر في التعامل معه، فما أن يثبت أمراً إلا ويــسارع للانقلاب عليه، وكأنه يمارس لعبة الحجاب مع قارئه. فمثلا، ما أن يقرّ بــأن الموجودات ما هي إلا صور وتجليات للحق، حتى تجده يعتبر تلك التجليات حُجُبا تحجب الله. هكذا صار التجلي حجابا، والكشف خفاء، والصورة ظلا، لأن «مــن اشتد ظهوره في نوره بحيث تضعف الإدراكات عنه... يسمى ذلك الظهور حجابــا...»[1]. وتــبين علاقــة الظاهر بالباطن، وعلاقة الواحد بالعدد، والألف بالحــروف هــذه المفارقــة، وهي انقلاب الشيء إلى ضده؛ فالوجود يختفي وراء صــوره، والــواحد ينطمس في مظاهره، والألف يصمت وراء حروفه الناطقة[2]. ولكــن لأن مظاهره حجب له، أمكننا مشاهدته، إذ لولا هذه الحجب لما استطعنا إدراكه.

إن النظــر إلى وحــدة الوجود الأكبرية من زاوية جدلية الحجاب والكشف ترتكز على فكرة استحالة أن يبقى الله مستتراً، أن يظل غيبا مطلقا، بل لا بد له أن يتجلــى. غير أن التجلي كثرة، مما يعني حجب الوحدة، الأمر الذي يجعل التجلي يلتبس بالحجاب، فكل تجل لله هو حجاب لذاته.

معــنى ذلك أن الحجب تتعدد بتعدد التجليات، أي تتعدد أسماؤها ومعانيها. فهــناك الحجب الظلمانية التي هي الطبيعة، والحجب النورانية التي هي الأرواح[3]؛ وقــد يكون الحجاب على هيئة إنسان، فهو حجاب الألوهية، وإلا فإنها في ذاتها لا يمكن أن تحتجب «**فما هذا الستر الذي يحجبه إلا أن ذلك الحجاب هو أنت** كما قال العارف، فأنت حجاب القلب عن سر غيبه، ولولاك لم يطبع عليه ختامه»[4].

---

(1) **رسالة الأنوار**، ص 2.

(2) عن علاقة الإظهار والإخفاء بين الواحد والعدد يقول: «... فقال ﴿والليل إذا يسري﴾ فهــو تنبيه على سير الواحد في المراتب لإظهار الأعداد، وكنى عنه بالليل لطموس عين الوحدانية في الأعداد من جهة الظاهر» **كتاب الألف**، ص 10؛ كما يقول في نفس الــصفحة «وكــذلك الواحد سار في جميع الأشياء... فصار لا يظهر في الأعداد»، **نفسه**، ن. ص.

(3) عن الحجب الطبيعية والروحية يقول: «ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية، وهي الأجسام الطبيعية، والنورية، وهي الأرواح اللطيفة» **فصوص**، 54.

(4) **الفتوحات**، 2: 72.

وقــد نجده متمثلا في العقل: «**فالأول هو الله والعقل حجاب عليه**»[1]. كما نجد الحجــاب علــى شكل عدم بالنسبة للأعيان الثابتة[2]؛ وقد يكون الحجاب عبارة الجهــل الذي يمنع رؤية الله عن الإنسان[3]، هذا علاوة على أن العالم وكل الصور هي عبارة عن حجب تحجب وحدته أو نوره.

يبدو إذن أن دور نظرية الحجاب والتجلي هو إثبات التعدد والوحدة، التعدد علــى مــستوى التجليات، والوحدة على مستوى الحجب. وبما أن الحجاب ليس واحــدا، فإن الوحدة ليست واحدة. هكذا سيكون تقسيم دلالات "الوحدة" أول لبِـنَة في نظرية الحجاب، ومن ثم في مذهب وحدة الوجود. فللوحدة ثلاث مراتب أو ثــلاث جهــات، كل واحدة لها اسم يميزها عن غيرها حسب سياق المناولة، كالأحدية والواحدية والتوحيد، والهوية (أو الذات) والألوهية والربوبية، الخ. ويقوم مــبدأ الحَجْــب بــصفة عامة على أن المرتبة الأدنى تحفظ المرتبة الأعلى؛ فالأحدية محفوظة بحجاب الواحدية، والواحدية بحجاب الكون أو العالَم[4]؛ ويمكن التعبير عن مــراتب هذه الوحدة بأسماء أخرى، **فالألوهية** تحجب **الذات أو الهوية**، **والربوبية (أو الحــق)** تحجــب **الألوهية**، والعالم الحسي يحجب **الربوبية**[5]. من هنا تكون

---

(1) نفسه، 2: 95.

(2) انظر **الفتوحات**، 2: 303.

(3) «فإذا ارتفع **حجاب الجهل** عن عين البصيرة رأى أن صفة العبد هي عين صفة الحق عندهم» **نفــسه**، 2: 563؛ ويفــرق بين حجاب العلم وحجاب الجهل قائلاً: «فللعلم فينا حجاب السَّنا، وللجهل فينا حجاب الظلام»، **نفسه**، 3: 226.

(4) عــن تعاقب الحجب يقول «أما بعد، فإن الأحدية موطن الأحد، عليها حجاب العزة لا يــرفع أبــدا، فلا يراه في الأحدية سواه لأن الحقائق تأبى ذلك» **كتاب الألف**، ص 3؛ ويــتكلم أحيانا عن أربعة مستويات من الوحدة: «... وفوق ذلك **علم التوحيد**، الاسم منه وحداني، فالتوحيد وصفه، وفوقه **علم الاتحاد**، فالوصف منه متحد، وفوقهما **علم الوحدانية**، فالاسم منه واحد، وفوق ذلك **علم الأحدية**، الاسم منه أحد. هذه أسماء لها صفات وأوصاف لها أنوار وأنوار عنها علوم وعلوم لها مشاهدات بعضها من بعض وفــوق كــل ذي علــم عليم»، **رسالة إلى الإمام الرازي**، ضمن رسائل ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص 11-12.

(5) عــن التــراتب بين الربوبية والألوهية والذات يقول مثلا: «فحضرة الربوبية متأخرة عــن الحضرة الإلهية تأخرها عن حضرة الذات»، **رسالة في أسرار الذات الإلهية**، ضــمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، بيروت، الانتشار العربي، 2001، ص 195-196.

الألوهـــية هـــي بدايـــة ظهـــور الكثرة في الوحدة، إذ «لولا الألوهية لما تنوعت التجليات»[1]. لكن ماذا يحجب الحجاب؟

ليـــست هـــناك إجابة واحدة على هذا السؤال، إذ يقوم الحجاب كما سبق القـــول بـــثلاث وظائف: بوقاية الوحدة من الكثرة، وبوقاية الموجودات من قهر الذات الإلهية، وبوقاية القوى المدركة من وهج النور الإلهي. لكننا يمكن أن نضيف وقاية أخرى، وهي وقاية متبادلة بين الإنسان والله: «فقوله ﴿اتقوا ربكم﴾ اجعلوا مـــا ظهر منكم وقاية لربكم، واجعلوا ما بطن منكم، وهو ربكم، وقاية لكم»[2]. وعلى ضوء هذه الإضافة، بوسعنا أن نعيد تصنيف الوقاية لتنقسم إلى صنفين، وقاية الحـــق ووقاية العبد، وعندئذ تتساوى عناصر المعادلة: «إن كان الحق وقاية للحق بـــوجه، والعـــبد وقاية للحق بوجه، فقل في الكون ما شئت: إن شئت قلت هو الخلق، وإن شئت قلت هو الحق، وإن شئت قلت هو الحق الخلق، وإن شئت قلت لا حق من كل وجه ولا خلق من كل وجه، وإن شئت قلت بالحيرة في ذلك»[3].

ونعـــود إلى الحجـــب الـــتي تحفظ الوحدة من الكثرة لنقول بأنها ترجع إلى حجـــابين أساسيين تبعاً لانقسام الكثرة: إلى كثرة مادية وكثرة إضافية (منطقية). فـــيكون دور الحجاب الأول (حجاب الواحدية أو الألوهية) حَجْب الأحدية عن الكثـــرة النظرية أو المنطقية، التي هي عبارة عن نِسَب اعتبارية. وبسبب بعدها عن النـــسبة، كانت الأحدية غير قابلة للمعرفة «إن معرفة الياقوت الأحمر أن لا يُعرَف ولا يُحَـــدّ ولا يُوصَـــف؛ فإذا علِمتَ أن ثم 'موجودا' لا يُعرَف، فقد عرفت؛ وإذا أقـــررت بالعجـــز عن الوصول إلى كنهه، فقد وصلت؛ فقد صحّت الحقيقة لديك واتـــضحت الطـــريقة بين يديك»[4]. ولذلك ينصح الشيخ الأكبر العارفين بأن لا يطمعـــوا في إدراكهـــا أو التجلـــي فيها[5]. ويمكن تفسير عدم قابلية الذات الإلهية

---

(1) **كتاب التراجم**، ص 61.

(2) **فصوص الحكم**، ص 56.

(3) **نفسه**، ص 112.

(4) **الفـــتوحات**، 3: 276؛ عن عدم قابلية الأحدية للمعرفة يقول: «وأما **أحدية الذات** في نفسها فـــلا تعـــرَف لها ماهية حتى يُحكَم عليها، لأنها لا تشبه شيئا في العالم، ولا يشبهها شئ» **الفـــتوحات** ج2، ص 289؛ وعـــن عدم قابليتها للحد: «فلذلك يُجهَل حد الحق، فإنه لا يُعلم حدُّه إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال: فحد الحق محال» **فصوص**، ص 68.

(5) يقـــول عـــن استحالة التجلي في الأحدية: «لا يأخذه أحد من حيث أحديته. ولهذا منع أهل الله التجلي في الأحدية...»، **نفسه**، ص 81.

للمعـــرفة بكونها لا غير ولا سِوى لها، بخلاف الألوهية والربوبية: و«لهذا لا تُعقَل الـــذات الإلهية، لأنها لا سوى لها ولا غير؛ وتُعقَل **الألوهية والربوبية** لأن سواها المألوه والمربوب»[1]. وبهذا تغدو الأحدية أشبه ما تكون بواحد الفرضية الأولى من فرضـــيات محـــاورة **بارمنـــيد** التسع الناظرة في أنواع الواحد[2]. والحجاب الثاني (حجـــاب الربوبية) يحجب الواحدية عن الكثرة المادية دون الكثرة الإضافية، التي تتسرب إليها.

وعـــندما يحجب الحجاب موضوعات ما يصبح غيبا، ومن ثم يمكن أن نتكلم عن نوعين أساسيين من الغيب هما "الغيب المطلق"، ويسميه أيضا "بالغيب الذاتي"[3]، والـــذي هـــو نفسه الأحدية ومرادفاتها؛ و"الغيب الإضافي"، الذي يحجب "الغيب

---

(1) **الفتوحات**، 2: 257.

(2) انظر أفلاطون، **البارمنيدس**، ت جرجي باربرة الدمشقي، دمشق 1976، ص 180–202.

(3) عن الغيب الذاتي يقول: «فإن قلتَ وما الهو؟ قلنا **الغيب الذاتي** الذي لا يصح شهوده، فهـــو لـــيس ظاهـــرا ولا مُظهِراً» **الفتوحات**، 2: 128؛ ونقرأ وصفا له: «... بل هو التنـــزيه على الإطلاق، لا يتنزه بالسلوب، كما لا يتعين بالإضافات، حجابه الألوهية المدركَـــة بالـــدلائل العقلية، والبراهين الوضعية، فهذا هو الريح العقيم، لا يدل على غيـــر، لعَدم المناسبة من كل وجه، فهو الواحد بكل معنى. ليس له وجوه، ولا يترتب عليه أحكام، فأحرى أن تقوم به صفة أو يجري عليه لسان غيب» **كتاب مراتب علوم الوهب**، رسائل ابن عربي، تحقيق سعيد عبد الفتاح، بيروت، الانتشار العربي، 2001، ص 122؛ ويـــرد هذا الغيب تحت اسم الهوية «والهوية حفظ الغيب فلا يظهر أبدا»، **كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها**، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة س. عبد الفتاح، ص139؛ «فإن الهو يناقض الشهادة، فهو الغيب المطلق» **كتاب الحـــروف الـــثلاثة، ص** 139؛ «والهـــو لا يقبل التسبيح»، **كتاب المدخل إلى المقصد الأســـمى في الإرشادات**، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة س. عبد الفتاح، ص 250؛ عـــن عـــدم اتصاف الأحدية، أو الهو أو الغيب المطلق، بأي حكم يقول: «فإذا أُطلق [اســـم الرب] من غير تقييد فهو الهو الثابت، وليس له حكم، فإنه ليس ثَمَّ سوى الهو، وإذا قيِّد، فلا بد من وجود العين وظهور السلطان» **كتاب المدخل إلى المقصد الأسمى فـــي الإرشادات**، ص 256؛ «وهو من **حضرة الوحدانية المطلقة** التي لا تعلق للكون بهـــا، لأنها للأول الذي لا يقبل الثاني، **وحضرة التوحيد** التي تقبل الكون لتعلقه بها، مذكـــورة في كتاب الحروف من **الفتوحات المكية** الذي هذا الكتاب منه، فينظر هناك إن شـــاء الله»، **كتاب التجليات**، ضمن رسائل ابن عربي، ص 2؛ عن أنواع الغيب، انظر **الفتوحات**، 2: 128؛ يستعمل ابن عربي أيضا «الغيب المطلق »، انظر نفسه 2: 579، 648، «الغـــيب الإمكانـــي»، نفـــسه 3: 78؛ «الغـــيب المُحَالي »، ثم «الغيب الإضافي» نفسه، 3: 256.

المطلق"، ويمكن أن نُدخِل كلا من الألوهية والربوبية في هذا الغيب لأن لهما نِسَب مع غيرهما، بينما "الغيب المطلق" ليست له نسبة لا مع نفسه ولا مع غيره: «**فالربوبية نسبة هوية إلى عين، والهوية لنفسها لا تقتضي نسبة**»(1).

ويمكن أن نتكلم عن حجاب ثالث، لكنه من صنف آخر لأنه يحجب الكثرة بالكثرة، الكثرة الاعتبارية بالكثرة المادية، أو لأنه يحجب بالكثرة المادية الوحدة السارية فيها، وهذا الحجاب هو "حجاب الصور الطبيعية أو المادية". وهو أيضا نوع من الغيب، إلا أنه غيب متجل سار في الكون، لأنه عبارة عن سريان الحق في العالم عبْر أسمائه ونَفَسه. ولهذا الحجاب علاقة أكثر بالإدراك أو بالقوى الإدراكية، إذ يَحجُب المدرِك عن رؤية الوحدة السارية في الكثرة. وهذا ما يجعل كل ما ندركه حجاباً، سواء كان بالحس أو بالخيال أو بالعقل، أي أن ظهور الحق في الصور لا ينفي عنه الغيب، فهو غائب في ظهوره: «فالصور التي تقع عليها الأبصار، والصور التي تدركها العقول، والصور التي تمثلها القوة المتخيلة، كلها حُجُب يُرَى الحق من ورائها... **فلم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور في** الوجود»(2).

واضح أن الحجاب عند ابن عربي ليس مجرد استعارة أو لعبة لغوية يستعملها للتعبير عن استحالة أو عسر الاتصال بالحق، بل هو أحد المفاهيم المركزية في مذهب وحدة الوجود، حيث ينظّم - هو ومشتقاته كالتحجب والإنحجاب والاحتجاب، ومرادفاته كالستر والخفاء والغطاء والغيب، ومقابلاته كالتجلي والكشف والظهور والشهود- العلاقة الصميمية بين الحق والعالم وبين الإنسان والحق. وهذا ما جعله مفتاحا أساسيا لفهم البناء العرفاني والميتافيزيقي والتأويلي لنظرية وحدة الوجود، إلى درجة أصبح معها جزءاً لا يتجزأ من تعريفها. من هنا أمكننا أن نصيغ هذا التعريف على النحو التالي: وحدة الوجود هو المذهب الذي يدّعي بأن ما سِوَى الله هو **تجلياته** التي **تحجُب** ذاته.

(1) نفسه، 2: 94.

(2) **نفسه**، 4: 19؛ ويقول «فلم يزل الحق غيبا فيما ظهر من الصور في الوجود وأعيان الممكنات في شيئية ثبوتها على تنوعات أحوالها مشهودة للحق غيبا...» ن. ص؛ ويقول في ن. ص أيضا «فلا تزال الحُجُب مسدلة، وهي أعيان هذه الصور، فلا يُرَى إلا من وراء حجاب».

إذن ثلاثـة أسمـاء متـضايفة غير قابلة للانفصال تتشكل منها نظرية وحدة الوجـود: الله والتجليات والحجب. فالألوهية بما هي ألوهية، لا بما هي ذات، تقال معاً بالإضافة إلى تجلياتها وحجبها، ولا يمكن أن تنفصل عنهما، مما يعني أن الأسماء الـثلاثة متلازمة، أي يمكن أن يستبدل اسم بآخر، وكأنه مرادف له. فالكشف هو الاحتجاب، وكلاهما ليس شيئا آخر سوى لله. وبوسعنا أيضا أن نقول بأن الأسماء الثلاثة متضادة في داخلها، فللتّجلّي وجه آخر هو الحجاب، والحجاب بدوره تجلي، ونفس الأمر بالنسبة لله. وهذا يعني من جهة أخرى أن العلاقة ذاتية بين هذه الأسماء الثلاثة، وهذا ما عبّر عنه المتصوف المورسي بصراحة قائلاً بأن «**ارتباط الله بالكون ارتباطا لا يمكن الانفكاك عنه لأنه وصف ذاتيّ له**»[1].

نعـم، إن الغاية القصوى للعرفان الصوفي هو الوصول إلى لحظة رفع الحجاب المـسدل على الذات الإلهية للتملي بحضرتها. ولكن هل من سبيل أو سبل لإماطة كـل الأسـتار المضروبة عليها؟ من الناحية المبدئية يبدو أن الأمر غير ممكن لأنه لا مناسـبة بين الله والعبد، ومن ثم لا سبيل لرؤيته إلا من وراء حجاب[2]. ومن أجل إثبات هذه الاستحالة تمثّل ابن عربـي بالنور على نحوين؛ فمن جهة إمكانية تجلي الأشـياء، يـتخذ الحجاب معنى ضرورة العناية والرحمة بالموجودات رحمة وإبقاء لوجودها، وإلا فإن التجلي الإلهي يقهرها ويفني وجودها: «فكان حجابه رحمة بهم وإبقاء عليهم، فإن **تجليه** سبحانه يعطي بذاته **القهر**»[3]، ويضرب المثال بالنور الذي لا يظهر إلا إذا احتجب وراء تجلياته (ألوان وصور ومظاهر وأشياء)، فكذلك الحق يحـتجب وراء تجلـياته وصـوره ونِسَبه وأحكامه لكي يتجلى؛ ومن جهة مدرِك التجلـيات يتخذ الحجاب معناه الحرفي ووظيفته الحقيقية التي هي الستر والإخفاء مـنعاً للرؤية حفظا لها من النور الساطع. في حجته على هذا المعنى يأخذ من النور عنصر شدة الضياء، فكما أنه من أجل أن نرى النور، لا بد من حجاب يخفف من شـدة ضـيائه، فكذلك لا يستطيع العبد أن يرى الحق إلا من وراء حجاب، وإلا أحـرقت سُبُحاته قوى إدراكه[4]. وبوجه الإجمال، إن التجربة الوحدوية للصوفي

---

(1) **نفسه**، 2: 154.
(2) عن انتفاء المناسبة بين الله وخلقه، انظر مثلا **نفسه**، 1: 93.
(3) **نفسه**، 3: 36.
(4) عن سُبُحات الحق يقول «الحق سبحانه هو الباطن، فلا يظهر لشيء، لو ظهر للشيء لأحـرقت الـسُّبُحات ما أدركه البصر، وهو الحافظ الأشياء، فلا يظهر لها »، **كتاب**

تثبت أنه من المستحيل أن يُدرَك الحق «على ما هو عليه في نفسه»[1]، فإن الإنسان مـــا يعـــرِف «مـــن الحـــق إلا ما تعطيه ذاته»[2]. وهذا من معاني تنويع الحجب والتجليات حسب مراتب الواصلين من الأنبياء والأولياء.

بالإضـــافة إلى هذين المعنيين، الظهوري والعنائي، نجد للحجاب معنى معرفيا- ماهويا، أي معنى التحديد والتقييد والتعيين بالنسبة للذات الإلهية. وضمن هذه الحيثية لم يعـــد الحجـــاب أمرا مطلوبا، بل أمراً مرفوضا، لأنه سيحُد ذات الحق ويقيدها في صـــور أو أسماء أو نِسَب، أو يجعلها محدودة بالعالَم، والله "غنيّ عن العالمين": «**فإن الـــستر يُقـــيد المستور، والحجاب يَحد المحجوب**، ولا حد لذاته، ولا تقييد لجلاله، فكـــيف يـــستره شيء أو تغيب له عين تجري بأعيننا»[3]. ويسارع ابن عربـــي في مناسبات معينة إلى استخلاص النتيجة المترتبة عن المقدمة السابقة، وهي أن الحق غير قابـــل للاحتجاب عن الإنسان بإطلاق، فهو «لا ينحصر فينضبط»[4]، ومن ثَم كان «**التجلـــي الإلهي دائما، لا حجاب عليه**، ولكن لا يُعرَف أنه هو»[5]. ونتصور أننا وقفـــنا بهذا على أحد التعابير القوية على وحدة الوجود الأكبرية. والواقع أن السبب البعـــيد الذي ينتصب وراء هذا الموقف من الحجاب، في سياقنا هذا، هو رفض ابن عربـــــي إخضاع الذات الإلهية، أو الوجود المطلق، للعقل البشري، أو لأحد أدواته كالحـــد والماهية؛ فالحق لانهائي في صفاته ولا حدّ له من أي جهة كانت: «**والحق لا يقـــبل الحد، ولا يحتجب عنه شيء، ولا يحجبه شيء**، إذ لو حَجَبه شيء لحكم عليه ذلك الحجاب بالحد، فلا يصح أن يكون العبد محجوبا عن الله»[6].

التـــراجم، ص 20؛ «وقـــال لـــي هذا باب الاسم العزيز، فعليك بالتخلق به والتحلي، وبيـــنك وبيـــنه من وراء هذا الحجاب سبعون ألف حجاب، لو رفعت عنك لأحرقتك سـبحاته ومحقـتك لمحاته...»، **كتاب الكتب**، ضمن رسائل ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ب.ت.، ص 28.

(1) وهـــذا المنع هو ما يقوم به حجاب العزة حيث يمنع «من الوصول إلى علم الأمر على ما هو عليه في نفسه، ولا يقف على حقيقة هذا الأمر إلا أهل المطلع »، **الفتوحات**، 2: 129.

(2) **فصوص**، ص 50.

(3) **الفتوحات**، 2: 661.

(4) **كتاب التراجم**، ص 51.

(5) **الفتوحات**، 2: 303.

(6) نفـــسه، 1: 532؛ أحـــيانا حتـــى رؤيتُه تُعتَبَر حجابا «رؤيتك للحق حجاب عليك من الحق»، **كتاب التراجم**، ص 51.

إذن «الأصل أن لا حجاب ولا ستر»[1]، إلا أن للمعنى المعرفي-الحدي للحجاب دلالةً أخرى، وهي أن الحجاب ضروري لمشاهدة الحق، لأن الإنسان كما قلنا لا يمكن أن يدركه «على ما هو عليه»، وإنما عبْر حُجُبه، أي من خلال صوره وأسمائه ونِسَبه. هكذا تَلبِس الحُجُب لباس التعيّنات، فيصبح الإنسان قادراً بفضلها على رؤية الحق، وإلا فإنه بدون أن يتعين لا يمكن أن يُعرَف[2]. الحق إذن محدود بكل ما هو محدود: «إنه عين الأشياء... فهو محدود بحد كل محدود. فما يحد محدود إلا وهو حق الحق، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدَعات، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود. فهو عين الوجود ﴿فهو على كل شيء حفيظ﴾ بذاته»[3]. غير أن الحد يكون لصوره لا لجوهره: «الحق هو واحد في ذاته، يقبل الصور، والحد للصور لا للجوهر، والجوهر لا يستحيل، والصورة لا تستحيل أخرى، لكن تستحيل في نفسها، أي تذهب»[4]. يتأكد من جديد أن دلالة الحجاب تطبعها المفارقة ما دام كل تحجّب كشفاً، وكل كشف حَجْبا، أي ما دام الحق يظهر باحتجابه، ويحتجب في ظهوره: «**فسبحان من احتجب في ظهوره، وظهر في حجابه**»[5].

نعم، يمكن أن ندرج التجلي السابق تحت مصطلح **التجلي الحجابي** الذي هو تجلي **تشبيه**[6]، فيصبح المخلوق الذي يتحلى به خالقا باكتسابه صفات ربانية

---

(1) وقد أورد هذا المبدأ بمناسبة حكم حجاب المرأة، **الفتوحات**، 1: 741.

(2) عن شرط التعين لحصول الرؤية يقول: «فإن حقيقة الذات الإلهية، من حيث هي، هي امتداداتها... لأنها من حيث هي كذلك لا وصف لها، ولا اسم ولا رسم، فهي في عماء، كما جاء في الحديث، إذ لا يمكن معرفتها بوجه من الوجوه ما لم تتعين بصفة، وأول التعينات علمها بذاتها. فهذه الصفة تنزلها من الحضرة الأحدية الذاتية، التي لا نعت لها، إلى الحضرة الواحدية، التي هي حضرة الأسماء والصفات، وتسمى الحضرة الإلهية»، **رسالة في أسرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة س. عبد الفتاح، ص 195-196.

(3) **فصوص الحكم**، ص 111.

(4) **كتاب التراجم**، ص 31.

(5) عن جدلية الحضور والاحتجاب يقول «**فظهر الحق باحتجابه**، فهو **الظاهر المحجوب**، فهو **الباطن للحجاب**، لا لك، وهو الظاهر لك وللحجاب، **فسبحان من احتجب في ظهوره، وظهر في حجابه**، فلا تشهد عين سواه، ولا ترتفع الحجب عنه» **الفتوحات**، 3: 547.

(6) يقول عن نوعي التجلي: «... ولكل تجل، وإن كان ذاتيا، حكم ليس للآخر، فما عدا الطرفين فهو **تجل ذاتي** بين تجليين ذاتيين، إلا الطرفين فهو تجل ذاتي عقيب **تجل حجابي**، والطرف الآخر تجل ذاتي يعقبه تجل حجابي، فهو تجل ذاتي بين تجل ذاتي وحجابي »، **نفسه**، 2: 666.

تجعلــه قادرا على «التحكم له في الموجودات بالفعل بالهمة، والمباشرة والقول»[1]. لكنــنا نلفــي ابن عربــي يتكلم عن تجل آخر، هو **التجلي الذاتيّ** الذي هو **تجلي تنـــزيه**، تقوم به رؤية من ضرب آخر، لا تكون من وراء حجاب، وإنما تكون برفع الحجاب. ولا شك أن هذا النوع من الرؤية لا يحظى بها سوى بعض الأولياء المطلعــين في الدنيا كالقطب[2]، وفي اليوم الآخر يحظى به أهل الجنة. وحتى في هذه الحالــة، لــيس وارداً أن تُرفَع جميع الحجب، بالرغم من أمره سبحانه للحَجَبَة بأن يرفعوا الحُجُب المانعة من رؤيته: «**فيتجلى الحق** جل جلاله **وبينه وبين خلقه ثلاثة حجب: حجاب العزة، وحجاب الكبرياء، وحجاب العظمة**، فلا يستطيعون نظراً إلى تلــك الحجب، فيقول الله جل جلاله لأعظم الحَجَبة عنده: ارفعوا الحجب بيني وبــين عــبادي حــتى يروني؛ فترفع الحجب، فيتجلى لهم الحق جل جلاله **خلف حجاب واحد في اسمه الجميل اللطيف** إلى أبصارهم»[3].

وقــبل أن ننتقل إلى الوجه الآخر من وحدة الوجود نود أن نجيب على سؤال أداة المــشاهدة، هــل تكون بالعقل أم بالعين أم بالبصيرة؟ بحكم طابعها الكشفي، أقامــت "الفلــسفة" الأكبرية علاقة تقابل بين العلم والرؤية على ثلاثة مستويات أساســية، مــستوى الاستراتيجية الإدراكية، ومستوى طبيعة الإدراك، ثم مستوى موضوع الإدراك:

1. يتجلــى الاخــتلاف في اســتراتيجية الإدراك بين العلم والحس في أنه في الــوقت الــذي يكون فيه **الامتلاء** غاية العلم العقلي، يصبح **الفراغ** هو مقــصد المشاهدة الحسية، أو إن شئت قلت إن العلم ينشد التعمير بالمعرفة النظرية، بينما تسعى الرؤية الكشفية إلى الفناء عن ما عدا الله بما فيها الذات

(1) عــن مــا يكتــسبه الولي من نوعي التجلي يقول: «وإن كان التجلي الذاتي بين تجل حجابــي وذاتــي، كانت الصورتان صورة علم لا صورة عمل. **فالتجلي الذاتي** في الذاتــي صورة علم **تنزيه** لا غير، وصورة **التجلي الحجابي** فيه صورة علم **تشبيه**، وهو تخلّق العبد بالأسماء الإلهية وظهوره في ملكه بالصفات الربانية. وفي هذا المقام **يكــون المخلــوق خالقا**، ويظهر بأحكام جميع الأسماء الإلهية، وهذه **مرتبة الخلافة والنــيابة عــن الحــق في الملك**، وبه يكون التحكم له في الموجودات بالفعل بالهمة والمباشرة والقول.» **نفسه**، 2: 667.

(2) «**والحــق لــه مــتجل على الدوام**»، **منزل القطب ومقامه وحاله**، ضمن رسائل ابن عربي، ج 2، حيدر أباد، ص 4.

(3) **الفتوحات** 1: 320.

الـــرائية[1]، لأنـــه «إذا امتلأ القلب من المعارف فلتحذر النفس، فإنها مخرَّبة الديار مبدَّدة الشمل»[2].

2. فـــيما يخـــص طبيعة الإدراك، يتميز العلم بأنه **كسب**، بينما تتميز الرؤية بأنها **وهـــب ومـــنّة**. وهذا ما حدا بابن عربـــي إلى رفض نظرية الغزالي التي تجعل الرؤية نتيجة العلم، لأنها «لو كانت الرؤية نتيجة العلم لكانت كسباً، والرؤية من عين المنّة الأولى والجُود المطلق»[3]؛ ولعل هذا هو السبب في أن العقل « لم يكن قابلا لنقوش الفيوض...»[4].

3. التقابل الثالث يتعلق باختلاف موضوع الإدراك، إذ بينما يتعلق العلم **بالوجود**، أي بالمعـــاني العامـــة الكلية التي ينشئها العقل من نفسه جراء مطالعته لكتاب الكون، تتعلق "الرؤية" **بالموجود** الشخصي المشار إليه غير القابل للانضباط في حـــد مقـــيّد: «من قال الرؤية تابعة للعلم، كأبـــي حامد، فَقُل له العلم تَعَلق **بالوجـــود** ومـــا ضَبَط غيره، والرؤية تعلقت **بالموجود** لا من كونه موجودا، والعلـــم لا يضبط ذلك، فكيف تكون الرؤية تابعة للعلم؟»[5]. ومع ذلك، أي بالـــرغم مـــن هذه التقابلات بين العلم العقلي والرؤية الكشفية، تبقى «الرؤية حجاب» في نهاية الأمر، شأنها شأن العلم[6].

4 – التواطؤ والتشكيك في الاسم:

ونعود إلى السؤال الذي يلاحقنا دائما عندما نكون بصدد وحدة الوجود: هل العينية في عبارة "الغير عين الهوية" موضوعا أو محمولا، هل هي عرَض عام أم حمل ذاتي؟ ويمكن أن نطرح السؤال بطريقة أخرى، هل معنى أن الله هو عين الموجودات هـــو أنـــه يـــشمل كل الموجودات ويحيط بها، كما يشمل الوجود العام المقولات العـــشر، فـــيكون جنسا أعلى لها، أم أن الأمر لا يتعلق بالشمول والإحاطة، وإنما

(1) عـــن علاقـــة الامتلاء والفراغ بالعلم والحس يقول: «قالت طائفة العلم حجاب، وذلك لأنه يُعمِّر منك ما ينبغي أن تفرغه للرؤية »، **كتاب التراجم**، ص 58.
(2) **نفسه**، ص 39.
(3) **نفسه**، ص 58.
(4) **كتاب شق الجيب بعلم الغيب**، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد الفتاح، ص 288.
(5) **كتاب التراجم**، ص 57-58.
(6) انظر **نفسه**، ص 58.

بعلاقة الهوية والتطابق؟ بوسعنا أن نقول بدايةً بأن ابن عربي استعمل اسم الوجود في معناه العام والجزئي معاً، ومن ثَم فإن عمومية الوجود بالنسبة إليه ليست عمومية حملية ولا مجردة، وإنما هي عمومية عينية وقيومية. فالله ليس موجودا عاما ومحيطا بكل الموجودات إحاطة تجريد، أو "موجودا فرديا ضروريا" يفيض الوجود على "الممكن بذاته، الواجب بغيره"، كما كان يقول ابن سينا، وإنما هو العالَم نفسه، «**فهو هو لا غيره**»[1]. بعبارة أخرى، الوجود الحق ليس مبدأ أولا[2]، ولا هو مجموع الموجودات، وإنما هو عين كل الموجودات، فـ «الكل لله وبالله، **بل هو الله**»[3].

إذن الأمر لا يتعلق بمعرفة ما إذا كانت العبارتان "الوجود واحد" و"الوجود متعدد"، صحيحتين معا أم لا، طالما أن الوحدة المطلقة تقتضي في نفس الآن نفي الوحدة والتعدد عن الواحد، الوحدة بمعنى التوحيد والربط، والتعدد بمعنى الكثرة المطلقة المتحررة من كل وحدة؛ إذن العبارتان متكافئتان في المعنى، وغير منفصلتين في الوجود، لأنه بدون وحدة لا وجود للتعدد، وبدون تعدد لا وجود للوحدة، أي لا ظهور لها في العالَم. فإذا كان الوجود واحدا، وكان عينياً وليس مجرداً، فهل نستخلص من ذلك بأن له معنى متواطئا[4]، فيقال بنفس المعنى على كل الموجودات؟

عملاً بقاعدة التأدب الصوفي المشار إليها سابقا، علينا أن لا نستغرب إن وجدنا في هذا الضرب من الفكر ذي الطبيعة التقابلية ما يفيد الشيء ونقيضه بصدد

---

(1) **فصوص**، ص 103.

(2) عن وجه نفي الأولية عن الله يقول «فلا تنسب له **الأولية**، مع كونه الأول، ولكنه... الأخير في عين أوليته، والأول في عين آخريته» **نفسه**، ص 54. وعن إمكانية أن تكون العلة معلولة لمن هي علة له يقول: «ومما يدلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره، كون العقل يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له: هذا حكم العقل لا خفاء به، وما في علم التجلي إلا هذا، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له».. **نفسه**، ص. 185؛ كما يقول «اعلم أن الله يخلق العلل وليس بعلة. كيف يقبل العلية من كان ولا شيء، وأوجد لا من شيء. والآن كما كان ولا شيء جل وتعالى، لو كان علة لارتبط، ولو ارتبط لم يصح له الكمال»، **كتاب التجليات**، ضمن رسائل فلسفية، ص 31.

(3) **فصوص الحكم**، ص 73؛ «والهوية مدرجة فيه، أي في اسمه لا غير، لأنه تعالى عين ما ظهر» **نفسه**، ص 152.

(4) حول مفهوم التواطؤ، انظر **الفتوحات**، 2: 219.

هـــذه المـــسألة. فقد نقرأ أن عينية الحق تقال بتواطؤ بالنسبة للموجودات: «ثم تمّم الحكمـــة واستوفاها لتَكون النشأة كاملة فيها، فقال ﴿إن الله لطيف﴾، فَمِن لطفه ولطافته أنه في الشيء، المسمى كذا، المحدود بكذا، **عين ذلك الشيء**، حتى لا يقال فـــيه إلا ما يدل عليه اسمه **بالتواطؤ والاصطلاح**. فيقال هذا سماء وأرض وصخرة وشجر وحيوان وملك ورزق وطعام، **والعين واحدة** من كل شيء وفيه»[1]. لكننا في مناســبات أخرى نجده يلمّح إلى علاقة من نوع التشكيك في إطلاق اسم الحق على المخلوقات، أي إطلاقه بتفاضل وتراتب عليها. فالله خَلق الإنسان على صورته وكــذا العــالَم، لكـــن بدرجة أقل. ويورد ابن عربـــي حجة طريفة على الدلالة المتفاضـــلة لاســـم الحـــق، وهي تمثيله للتفاضل بين الرجل والمرأة على علاقة الحق بالعالَم: «فكما نــزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله ﴿وللرجال عليهن درجة﴾، **نـــزل المخلوق على الصورة عن درجة مَن أنشأه على صورته، مع كونه على صـــورته**. فبتلك الدرجة التي تميز بها عنها، بها كان غنيا عن العالمين وفاعلا أولاً، فـــإن الـــصورة فاعل ثان، فما له الأولية التي للحق، فتميزت الأعيان بالمراتب»[2]. فوصـــف الحق "بالغَنِيّ عن العالمين" لا يؤدي إلى تقابل بينه وبينهم، ولا إلى تقابل بين المخلوقات فيما بينها، مما يعني أن انقسام الموجودات وتغايرها ليس تغايرا ذاتيا، أي ليس انقساما في العين، وإنما هو تغاير بالرتبة، مما يشير إلى وحدة وجود أخرى فيما بين الناس، وفيما بينهم وبين العالم: «إنما فرّقت المراتبُ العينَ، ما تفرقت العينُ ولا انقسمت في ذاتها... **وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة**»[3].

5 – تمثيلات لحل مفارقة الوحدة والكثرة

المفارقـــة الأم التي تخترق المتن الأكبري من أوله إلى آخره، وتشوش على نظـــريته في وحـــدة الوجود، تبقى هي مفارقة الوحدة والكثرة. فكيف يمكن الكلام عن الكثرة في مذهب يَدّعي وحدة الوجود؟ بل كيف يحق لابن عربـــي أن يـــتكلم عـــن الجمع بين الوحدة والكثرة، وهو لا يضعهما في نفس المرتبة

---

(1) **فصوص الحكم**، ص 188–189.

(2) **نفسه**، ص 219؛ عن نسبة إثبات الوحدة ونفيها يقول «فهو خلق بنسبة، وحق بنسبة، والعين واحدة» **نفسه**، ص 121.

(3) **نفسه**، ص 209.

الأونطولوجية، فالكثرة من مقام العرَض، بينما الوحدة ذاتية لا سيما في الواحد الأول؟

نحـــن نعرف أن ليس هناك مذهب لوحدة الوجود، مهما بلغت درجة غلوه وتعلقه بالوحدة المطلقة، قادراً على نفي الكثرة، وكل ما يستطيع عمله هو تفسيرها وردهـــا إلى الـــوحدة. نفس الأمر يمارسه ابن عربـــي؛ ومما سهل عليه عملية الرد والاختـــزال هذه، أن وحدة وجوده لا تستند إلى مبادئ العقل الاستدلالي، كمبدأ الذاتية، بل تقوم بالخصوص على "مبادئ" تنتمي إلى مجال "العقل الخيالي"، متحدية بذلك مبدأ عدم التناقض والثالث المرفوع.

وقـــد استعمل ابن عربـــي جملة من الوسائل لتبرير مفارقة الجمع بين الوحدة والتعدد، كتقسيمه لمعاني الوحدة إلى عدة أنواع، واعتماده أساليب التشبيه والتمثيل للتدليل على ذلك.

لقـــد مـــر بنا أن ابن عربـــي قسم الوحدة إلى عدة مراتب، ونريد الآن أن نـــضيف قـــسمتين تتعلقان بالأحدية. فقد ميز على الأقل بين نوعين من الأحدية: أحدية تطلب الإنسان والعالَم، ولها صلة النسبة بهما وهي أحدية الأسماء، ويسميها **بأحديـــة الكثرة**؛ وأحدية مطلقة وغنية عنا، وهي **أحدية العين**[1]. وغني عن البيان أن اســـتعماله لأساليب التمثيل للبرهنة على وحدة الوجود لا تهم الأحدية الثانية، لأنهـــا أحدية الأحد، أحدية الذات والهو، وإنما تهم الأحدية الأولى لأنها طالبة كثرة العا لم.

اســـتعمل ابن عربـــي عدة تشبيهات وتمثيلات يصعب استعراضها بكاملها، ولذلك سننتقي عيّنة منها على سبيل الاستئناس، كتشبيه الإنابة، وتشبيه السريان، وتـــشبيه الظـــل، وتشبيه النور، والتمثيل بعلاقة الهوية بالأحكام، والواحد بالعدد، والألف بالحروف، والهيولى بالصور، والجوهر بالأعراض الخ.

فقد استعمل 1) تشبيه **الإنابة**، للتعبير على أن التجليات تنوب عن الله، لكن فقـــط في الاســـم لا في المعنى. وقد ورد مفهوم "الإنابة" في مضمار تفسيره لعلاقة

---

(1) «فأحديـــة الله مـــن حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا **أحديـــة الكثرة**، وأحدية الله من حيث الغنى عنّا وعن الأسماء **أحدية العين**، وكلاهما يطلق عليه الاسم الأحد» نفسه، ص 105؛ غيـــر أنه بالنسبة لابن عربي «التحقيق إذا لم يعط أحدية الكثرة لا يعول عليه»، **رسالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن عربي**، دار إحياء التراث العربي، ص 12.

الواحد بالأعداد[1]؛ 2) وبمحاذاة التشبيه السابق كثيرا ما استعمل ابن عربي نموذج العلاقة بين الواحد والعدد بارتباط مع تشبيه **الاسترسال والانسحاب** لتوضيح حضور الواحد في كل مراتب ومنازل الأعداد، وكأنه مكيال لها، أو مبدأ لوجودها: «فالواحد مسترسل منسحب على كل المراتب والمنازل»[2]، مما يعني أن حضور الواحد في الأعداد حضور ذاتي لا عرضي، حيث «إذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة، وإذا ظهر ظهرت»[3]، ونفس الأمر ينطبق على حضور الحق في الأشياء؛ 3) واستثمر الشيخ الأكبر كثيرا علاقة **الألف** بالحروف لتوضيح صلة الحق بالعالَم ضمن علاقة الصمت بالنطق: «فالألف صامت والحروف ناطقة، والألف ناطقة في الحروف، وليست الحروف ناطقة في الألف»[4]، فمن صمت الألف فاض نطق الحروف، وكأن الصمت علة النطقٌ؛ 4) ولجأ إلى استعمال استعارة **السريان**، عبر تمثيلي الماء والواحد، لوصف العلاقة بين وحدة الله وكثرة تجلياته، حيث فسّر الآية ﴿وخلقنا من الماء كلّ شيء حي﴾ بقوله «وما في الوجود إلا حيّ، لأن كل ما في الوجود يُسبّح الله بحمده... فَسِرُّ الحياة سار في جميع الموجودات؛ وكذلك الواحد سار في جميع الأشياء... فصار لا يظهر في الأعداد»[5]؛ 5) وفي الفص الإبراهيمي تحدث محيي الدين عن مفهوم **التخلل** ليفسر به سريان الحق في الخلق «كما يتخلل اللونُ المتلون، فيكون العرَض بحيث جوهره ما هو، كالمكان والمتمكن... ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات... ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق... ما تَخَلّل شيءٌ شيئا إلا كان محمولا فيه... وإن كان الحق هو الظاهر، فالخلق مستور باطن فيه»[6]؛ 6) وكثيرا ما استعمل مثال **النور** لإثبات أن ما في الوجود سوى الله: «فالنور المجعول في الممكن ما هو إلا وجود الحق، إذ لولا النور ما وجد له عين ولا اتصف بالوجود. فمَن اتصف بالوجود فقد اتصف

---

(1) عن نيابة الأعداد عن الواحد يخصص بأنها «نائبة [عن الواحد] من حيث الاسم لا من حيث المعنى »، **كتاب الألف**، ص 10: 6.

(2) **نفسه**، ص 6: 18.

(3) **نفسه**، 5: 7-8.

(4) **كتاب مشاهد الأسرار**، ص 56.

(5) **كتاب الألف**، ص 10؛ ويقول عن السريان «بل هو ﴿يدرك الأبصار﴾ للُطفهِ وسريانه في أعيان الأشياء»، **فصوص الحكم**، ص 196.

(6) **نفسه**، ص 80.

بالحق، فما الوجود إلا له»[1]؛ 7) كما لعب تشبيه **الظل** دوراً كبيرا في تفسير تبعية الموجودات الممكنة للوجود الحق «اعلم أن المقول عليه "سِوَى الحق"، أو "مسمى العالم"، هو بالنسبة إلى الحق كالظل...»[2]، فهو تابع له في وجوده، لا يستطيع القيام بذاته، مما يوحي بأن الحق داخل في حدّ موجودات هذا العالم دخولا ذاتياً، إلا أن غياب الأول يترتب غياب الثاني وليس العكس. والظلال وإن كانت كثيرة فإنها لا تؤثر في وحدة الشيء الصادرة عنه: «الشخص وإن كان واحدا فلا تقل له ظل واحد، ولا صورة واحدة في المرء، فعلى عدد ما يقابله من الأنوار يظهر للشخص ظلالات، وعلى عدد المرايا تظهر له صور، فهو واحد من حيث ذاته، متكثر من حيث تجليه في الصور، أو ظلالاته في الأنوار، فهي المتعددة لا هو، وليست الصور غيره»[3]؛ 8) واستعمل مفهوم **الأحكام** استعمالا تمثيليا للاستدلال على وحدة الوجود؛ فموجودات العالم عبارة عن أحكام ونسب لنفس الهوية الواحدة: «وإذا كان الحق هوية العالم، فما ظهرت الأحكام كلها إلا منه وفيه، وهو قوله ﴿وإليه يرجع الأمر كله﴾ حقيقة وكشفا»[4]؛ 9) كما نجده يستأنس بنظرية **الجوهر** الأشعرية لتفسير علاقة الحق بأعيانه قائلاً: «كما تقول الأشاعرة إن العالم كله متماثل بالجوهر: فهو **جوهر واحد**، فهو عين قولنا **العين واحدة**؛ ثم قالت ويختلف **بالأعراض**، وهو قولنا ويختلف ويتكثر **بالصور والنسب** حتى يتميز، فيقال "هذا ليس هذا" من حيث صورته أو عرَضه أو مزاجه كيف شئت فقل، **وهذا عين هذا من حيث جوهره**، ولهذا **يؤخذ عين الجوهر في كل حد صورة ومزاج**: فنقول نحن **إنه ليس سوى الحق**، ويظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقا، ما هو عين الحق الذي يطلقه أهل الكشف والتجلي»[5]؛ 10) أما بصدد نموذج علاقة **المادة بالصور**، الذي استعاره من الفلسفة المشائية لتبرير الجمع بين

---

(1) **الفتوحات**، 3: 276.

(2) **فصوص**، ص 101، كما يقول في مضمار مجاز الظل: «فمن حيث أحدية كونه ظلا هو الحق، لأنه الواحد الأحد. ومن حيث كثرة الصور هو العالم»، **نفسه**، ص 103؛ كما يقول عن علاقة الظل بالأسماء: «فأسماؤنا أسماء الله تعالى، إذ إليه الافتقار بلا شك؛ وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غير. فهو هويتنا لا هويتنا» **نفسه**، ص 106.

(3) **كتاب التراجم**، ص 31.

(4) **فصوص الحكم**، ص 172.

(5) **نفسه**، ص 188–189.

الـوحدة والكثـرة أو وحدة الحق الواحد بالموجودات المتعددة، فيستحق منا وقفة أطـول. ومـنذ الـبداية نعتـرف بأنه كان بارعاً في رصده لطبيعة المادة الأولى واسـتعدادها لقـبول الصور اللامتناهية دون أن تفقد وحدها. ففي مضمار ذكره لعلاقـة الأسمـاء بالعين الواحدة يقول: «فتكون في التجلي كثرة مشهودة في عين واحدة، كما أن الهيولى تؤخَذ في حد كل صورة، وهي مع كثرة الصور واختلافها تـرجع في الحقـيقة إلى جوهر واحد، هو هيولاها»[1]؛ ونجده أحيانا ينقل التشبيه بالهـيولى والطبيعة إلى النَّفَس الإلهي: «فلذلك قَبِل النفَسُ الإلهي صورَ العالم: فهو كالجوهر الهيولاني، وليس إلا عين الطبيعة»[2]؛ ويذهب مدى بعيدا في توحيده بين الطبـيعة والـنّفَس الرحماني عندما يعتبر هذا الأخير مجلى انفتاح صور العالم، هذه الـصور الـتي كانت محتبسة هذه المرة في "الجوهر الروحاني" لا في الأسماء الإلهية، «ولـيـست الطبيعة على الحقيقة إلا النفَس الرحماني، فإنه فيه **انفتحت صور العالم** أعـلاه وأسـفله، لسريان النفخة في الجوهر الهيولاني في عالم الأجرام خاصة»[3]. ويمضي ابن عربـي أبعد من ذلك في تدقيقه لمثال علاقة الهيولى بالصور المتحدة بها، عـندما يتفق مع ابن رشد في القول بأن الهيولى ذات طبيعة معقولة في مقابل الصور الطبيعـية ذات الطبيعة المشهودة، مما يفضي بنا، بناء على هذا المثال، أن نستخلص بـأن الأحديـة معقـولة في مقابل الكثرة التي هي مشهودة؛ وهذا ما أشارت إليه نصوص أخرى لابن عربـي ترى بأن الواحد مطموس في العدد، أي أن وجوده في الأعـداد هـو وجود معقول، كوجود الهيولى الأولى بالنسبة للصور المتحدة بها: «كـذلك وجود الحق، كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه مـن العـالم، الـذي **يطلب** بنشأته **حقائق** الأسماء الإلهية، فثبت به وبخالقه **أحدية الكثرة**، وقد كان **أحدي العين** من حيث ذاته، **كالجوهر الهيولاني** أحدي العين من حـيث ذاتـه، كثير بالصور الظاهرة فيه، التي هو حامل لها بذاته، كذلك الحق بما ظهـر منه من صور التجلي، فكان مجلى صور العالم مع الأحدية المعقولة»[4]. وقد أضـاء لـنا هذا النص الهام بعداً آخر لوحدة الوجود الأكبرية، حيث قرّب المسافة

(1) **نفسه**، ص 124-125.

(2) **نفسه**، ص 144.

(3) **نفسه**، ص 219.

(4) **نفسه**، ص 200.

التي تفصل بين أحدية العين وأحدية الكثرة، وجعل هذه المسافة أقرب ما تكون إلى المسافة النظرية، وإلا فإن أحدية العين هي نفسها التي تتحول إلى أحدية الكثرة، دون أن تفقد مع ذلك وحدها الذاتية؛ 11) وأخيراً نشير إلى أن ابن عربي تمثل بنموذج صلة الذات بالأسماء (الكلمات) لتجلية الجمع بين الله والعالم في وحدة واحدة. نذكر في البداية أنه وحّد بين كلمات الله والموجودات، إذ «ليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات»[1]، وأن «الموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ»[2]. ثم بعد ذلك نذكر أنه ذهب أبعد من ذلك معتبراً بأن كل اسم يشكل في ذاته وحدة وجود، أي أن كل اسم من أسماء الله يُسَمَّى بجميع الأسماء[3]. وقد كان ينظر إلى الأسماء الإلهية بوصفها نسَبا للألوهية مع الموجودات؛ وفي هذا السياق ربط الأسماء بنَفَس الرحمن والعالم، فهذا الأخير «إنما صدر من نَفَس الرحمان، لأنه نفّس به عن الأسماء لِمَا كانت تَجده من عدم تأثيرها»[4]. وبهذا النحو تكتسب الأسماء سلطان التأثير بفضل "نفَسُ الرحمن"، لتتحول إلى صور للعالم، مما جعل النفس البشرية قادرة على إدراكها. لكننا نجده، أحياناً، ينظر إلى العلاقة بين الله وأسمائه نظرة تقابل، وذلك أوّلا من خلال علاقة الأحدية بالكلية، «فمسمى الله أحدي بالذات، كلٌّ بالأسماء»[5]؛ ثم من خلال تقابل الظهور والغيب: «فإذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته، فيما عدا مرتبته الخاصة، وهي الوحدانية»[6].

---

(1) **نفسه**، ص 211؛ «الكلمات هي الموجودات...»، **كتاب التراجم**، ص 41..

(2) **فصوص الحكم**، ص 142.

(3) ويستند في هذا إلى قول لابن قسي: «ولهذا قال أبو القاسم بن قسي في الأسماء الإلهية إن كل اسم إلهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها: إذا قدّمته في الذكر نعتّه بجميع الأسماء، وذلك لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثّرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء»، **نفسه**، ص 180.

(4) **الفتوحات**، 2: 123؛ يقول أيضا بعبارات أخرى: «... تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود، ولا سيما الاسم المعبود، ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى ليعرفوه بما عرفهم ويصفوه لما وصفهم...»، **عنقاء مُغْرِب**، القاهرة، عالم الفكر، ب.ت.، ص 33؛ عن الأسماء في علاقتها بنفَس الرحمن، يقول «ألا تراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم؟»، **فصوص الحكم**، ص204.

(5) **فصوص**، 90؛ كما يقول وبأن «ضوءَ الذات [الإلهية] الأسماءُ الإلهية»، **الفتوحات**، 2: 107.

(6) **كتاب الفناء والمشاهدة**، ضمن رسائل ابن عربي، م.م.، ص 3: 1-2.

6 - جدل الوجود الحق والوجود المتخَيَّل:

من "ثوابت" فلسفة ابن عربي المتقلبة نفي وجود عالَم مستقل عن الله، بل إن قوله بأن "الحق عين الموجودات" هو أحد شعارات فكره الصوفي. نعم، قد نجده أحياناً يفرّق بين إله المعتقدات والإله المطلق، على اعتبار أن الأول محدود بالمعتقدات والمعتقِدين، والثاني لا تسعه الحدود، ومع ذلك كان يعتبر الإله المطلق عين الأشياء وعين نفسه[1]. غير أن هذه العينية بين الحق والعالم، وكما سبقت الإشارة، لم تمنعه من الاعتراف بوجود تفاضل بينهما، وهذه من مميزات وحدة الوجود الأكبرية. ويتجلى هذا التفاضل خاصة عندما يصف العالَم بأنه وجود متخيّل ومتوهَّم في مقابل الحق: «فبما هو **عينه** هو الحق، وبما هو **غيره** هو الحق المتخيَّل الذي كنا بصدده»[2]، وعبّر عن الفرق بين العينية والغيرية بمصطلحين آخرين هما الأنية والهوية، حيث نجده يقول: «الأنية متحدة والهوية متعددة، ثم قال لي "أنت في الهوية، وأنا في الأنية "»[3]. ويفسر "خيالية" العالم تفسيراً طريفا عندما يقول بأن الخيالي ليس معناه غير الموجود، وإنما معناه أنه يُخَيَّل لك أنه "قائم بنفسه"، وليس الأمر كذلك، ولذلك ليس هناك أمر زائد على الله: «وإذا كان الأمر على ما ذكرتُه لك، فالعالم متوهَّم ما له وجود حقيقي، وهذا هو معنى الخيال، أي خُيِّل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق، وليس كذلك في نفس الأمر... فاعرف عينك، ومن أنت، وما هويتك، وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت عالَم وسوىً وغيرٌ وما شاكل من هذه الألفاظ»[4]. باختصار، الله هو العالم، وليس هو العالم، لأن أحديةَ الحق لا تنفي سريانه في العالم[5].

---

(1) عن الفرق بين إله المعتقدات والإله المطلق: «**فإله المعتقدات** تأخذه الحدود، وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإن **الإله المطلق** لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه: والشيء لا يقال فيه يسع نفسه ولا يسعها، فافهم»، **فصوص الحكم**، ص 226.

(2) **نفسه**، ص 104.

(3) **كتاب مشاهد الأسرار**، ص 95.

(4) **الفصوص**، 104.

(5) يتكلم ابن عربي عن «علم سريان وجود الحق في العالم »، انظر **الفتوحات**، 3: 164.

الوجه الذاتي من وحدة الوجود

إذا كان الجانب الموضوعي من وحدة الوجود يهم تجلي الحق في الوجود عامة، فإن الجانب الذاتي من هذه الوحدة تتعلق بتجلي الله في الإنسان. لكن لهذا التجلي الأخير جانبه الموضوعي، أي غير الواعي، وجانبا ذاتيا يتمثل في السعي لمعرفة هذا التجلي والعرفان به. بعبارة أخرى، إذا كان الجانب الموضوعي والظاهر لوحدة الوجود يتجسم في كون «الله محدود بكل ما هو محدود »، فإن الجانب الذاتي والباطني يتجلى في سعي الإنسان، الناطق باسم الكون، لمعرفة ذاته، هذه المعرفة التي تفتح له الطريق المباشر نحو معرفة الله. من ثَم يمكننا أن نعرّف وحدة الوجود "الذاتية" بأنها تلك التجربة الإدراكية أو المعرفية التي لا يرى فيها الرائي من نفسه سوى ربه، أو قل لا يرى في نفسه سوى غيره، وهذا هو التمام الكامل[1]. ويسمي ابن عربي أصحاب هذه التجربة "بأهل أحدية الذات"، الذين، نتيجة لوصولهم لهذه المرتبة وتذوقهم إياها، تستوي الأطراف بالنسبة إليهم، يصف هذه الحال قائلا «فلا يوجد النعيم أبدا إلا في مركب، وكذلك العذاب. وأما النعيم والعذاب البسيط فلا حكم له في الوجود، فإنه معقول غير موجود. فأهل المظاهر هم أهل النعيم والعذاب، و**أهل أحدية الذات** لا نعيم عندهم ولا عذاب. قال أبو يزيد "ضحكتُ زمانا وبكيتُ زمانا، وأنا اليوم ولا أضحك ولا أبكي؛ وقيل له كيف أصبحت، قال "لا صباح لي ولا مساء، إنما المساء والصباح لمن تقيد بالصفة، ولا صفة لي"[2]». ويحفل متن ابن عربي بكثير من الشطحات والإشارات إلى هذا النوع من وحدة الوجود: «فعين مسمى العبد هو الحق»[3]، و«**صفة العبد هي**

---

(1) «فإن شهد النفَس كان مع التمام كاملا: فلا يرى إلا الله عين ما يرى. فيرى الرائي غير المرئي »، **فصوص الحكم**، ص 187.

(2) **الفتوحات**، 2: 73.

(3) **فصوص الحكم**، ص 189.

عين الحق، لا صفة الحق، **فالظاهر خلق والباطن حق**»[1]. لكن هل هذه الرؤية في مكـــنة أي إنـــسان، أي بالإنـــسان من حيث هو إنسان، أم أنها خاصة بالإنسان العارف؟

1 - الأنا والأنت

لـــو أخـــذنا في اعتـــبارنا المبدأ الأساس الذي تقوم عليه نظرية "وحدة الوجود" الأكـــبرية، وهـــو مـــبدأ «ما ثَمّ إلا الواحد»[2]، وأن كل ما هو موجود، وكل ما هو معلـــوم، ليس شيئا آخرَ سوى الله، فإنه لن يكون للكلام عن الذات، عن الأنا البشرية أي معـــنى، لأنهـــا ستكون حينئذ عبارة عن تجل من تجليات الغير ليس إلاّ. لكننا نعلم أيـــضا أن أحد الأركان الهامة في مذهب وحدة الوجود أن الله خَلَق الإنسان من أجل أن يعـــرِفه، مما يدل على أن له مسؤولية خطيرة للقيام بها، وأن له ذاتا مستقلة غايتها في هذا العالم، وحتى في العالم الآخر، معرفة الله أو بالأحرى رؤيته.

لكن دون هذه الغاية يجب أن تتوفر نسبة ومناسبة ما بين الذات البشرية والله، وإلا لمـــا تمت الرؤية أو المعرفة. ولكي يتحقق «**النَّسَبُ** الإلهيّ للعالم» وللإنسان، كـــان لا بـــد من توفر أمرين، أولهما خروج سلطان النِّسب، أو الصور الموجودة بالقـــوة في الأسماء الإلهية إلى الفعل عن طريق النفَس الإلهي؛ وثانيهما، إيجاد الصور في النفْس البشرية من قِبَل الحق[3]. هكذا تُنسَج خيوط «المناسبة بين الإنسان والحق»[4] لتصبح محرِّكا أولاً لاتصال الإنسان بالله، أملا في إلباس ذاته لباساً جديداً.

---

(1) **الفتوحات**، 2: 563.

(2) **نفسه**، ص 5: 7.

(3) عن شروطِ النّسب الإلهي للعالم يقول «لَمّا أوجدِ [الرحمن] الصورَ في النفْس، وظهر سـلطان النسَب المعبَّر عنها بالأسماء، صح **النَّسَبُ** الإلهيّ للعالم »، **فصوص الحكم**، ص 112.

(4) يـتكلم عن الصورة باعتبارها أعظم مناسبة بين الحق والإنسان قائلاً «فإن الله أحب مَن خلقه على صورته... فمن هناك وقعت **المناسبة**. والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملهـا: فإنها زوجٌ، أي شفَعَت وجود الحق»، **نفسه**، ص216؛ كما يقول «فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه، وقد كان حبه لمن تكوّن منه وهو الحق. فلهذا قال "حُبِّبَ"، ولـم يقـل أحبـبت من نفسه لتعلق حبه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامـرأته» **نفـسه**، ص 217؛ «معـرفة الحق وهبة، ولك التلقي. فبينك وبين الوهب مناسبة الكون»، **كتاب التراجم**، ص 11.

وبوسعنا أن نتأول عبارة «ما ثَمّ إلا الواحد» تأويلا آخر، ينطلق من أحد مبادئ مذهب وحدة الوجود الأكبرية، وهو مبدأ أن العالَم وهمي، أو أنه خيال في خيال. إن وعي الذات بهذا المعطى يجعلها ترغب في تخطّي وضعها الوهمي نحو وضع أكثر أصالة. فإذا اعتبرنا هذه الرغبة محركاً ثانيا للاتصال بالله، فيمكننا أن نعرّف التصوف على ضوئه تعريفا جديدا يصبح بمقتضاه هو تلك الحركة الوجدانية التي تدفع بالإنسان نحو تحقيق الوجود الحق، وعياً منه بزيف وجوده الذي يعيش فيه. وضمن هذا التعريف يتلاشى الفرق بين الوجود والذات، لأن السعي نحو وجود أصيل معناه الرغبة في تحقيق انقلاب على الذات للكشف عن حقيقتها الأصلية. باختصار، لولا انطواء الإنسان، وعبْرَه كل الموجودات، على شيء من الألوهية في ذاته لما كانت له الأهلية للاتصال بها والتطاول عليها للوحدة معها. فهل تكفي الضمانة الموضوعية لتحقيق هذا الاتصال، وهي النسبة والمناسبة بين الله والعالم والإنسان؟

إن العبارة المشهورة التي تلخص مذهب وحدة الوجود الأكبرية، وهي: «**أن التجلي الإلهي دائم لا حجاب عليه، ولكن لا يُعرَف أنه هو** »، تحمل في طياتها شيئا من الإجابة على السؤال المذكور على شكل مفارقة صارخة: فالتجلي دائم، ولكنه لا يُعرَف، فلماذا «لا يُعرف أنه هو »؟ لماذا لا يَعرِف الإنسان أنه ينطوي على شيء من الألوهية؟ هل يوجد مفتاح معرفة الله داخل الإنسان، أم خارجه؟

هناك عدة إجابات على هذا السؤال، نكتفي منها بإجابتين. الإجابة الأولى تضع المفتاح داخل الإنسان. فالإنسان لا يعرف ربه لأنه لا يعرف نفسه، والذين يدعون معرفة ربهم قبل معرفتهم لأنفسهم لا يعرفون شيئا[1]. لكن معرفة النفس ليست كأي معرفة، بل المعرفة التي تدرك بها أن نفسك خلقت على صورة ربك: «فمن عرَف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه **على صورته خلَقَه**، بل هو **عين هويته وحقيقته**»[2]. نعم، هناك من المقربين من يَعرف الحق قبل أن يَعرف نفسه، لكن هذه مرتبة عليا من العرفان الصوفي، لأنه عندئذ لا يعرف **الحق** وإنما يعرف

---

(1) «فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف، ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف» **فصوص**، ص 71.

(2) **نفسه**، ص 125؛ «أعلمنا أنه هويتنا»، **نفسه**، 153؛ ومن ثَم «مَن عرف أصله عرف عينه، أي نفسه، ومن عرف نفسه عرف ربه» **الفتوحات**، 2: 102؛ «من عرف نفسه عرف ربه؛ أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه»، **كتاب التراجم**، ص 26.

ذاتــه[1]. وبالجملة، تصبح نفس الإنسان في هذه التجربة مرآة تعكس صورة الله. فهــل يــرى الإنسان مرآته بعين العقل أم بقلب الإيمان أم ببصيرة الكشف؟ نؤجل الإجابة على هذا السؤال بعد أن نقدم الإجابة الثانية على السؤال السابق.

الإجابــة الثانية تستند إلى العبارة المشهورة القائلة بأن معرفة النفس نابعة مــنها. إن هــذه العبارة ليست عبارة بسيطة، لأننا لو عرفنا بأن نفس الإنسان «ليــست غــيراً لهوية الحق»[2]، لاستخلصنا بأن معرفة الإنسان بنفسه، هي في حقيقة الأمر، ليست نابعة منها، وإنما من الله، «فتجلّي الحق للمصلّي [مثلا] إنما هــو راجع إليه، لا إلى المصلّي»[3]. ومن ثم يكون الله هو الذي يحرّك فينا فعل المعــرفة لكي يُعرَف عن طريق معرفة صورته. إذن إننا نعرف الله بالله، لأنه هو الذي يضيء حواسنا، وخيالنا، وعقلنا، وقَلْبَنا، إن لم يكن هو نفسه هذه القوى[4]. ففي كل إدراك، وفي كل فعل وكل أثر، الله هو المدرِك والفاعل والصورة، أي هو في نفس الوقت فاعل وموضوع وذات معرفتنا. فإذا كنّا معه «بالتضمين»، فهــو معنا «بالتصريح»[5]. وهذا التضمن لا ينحصر في الذات، بل يسري على معرفة الآخر أيضا: فسواء أدركنا أنفسنا أو أدركنا الآخر، فإننا لا ندرك سوى الله بــالله. ومــن ثم كانت الحركة التي ندرك بها أنفسنا وندرك بها الآخر هي نفــسها الــتي تقودنا إلى الله بالله: «فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات»[6].

---

(1) «مــن عــرف الحــق قــبل نفــسه لم يعرفه حقا، لكن عرفه ذاتاً»، **كتاب التراجم**، ص 61.

(2) عن كون نفس الإنسان هي هوية الحق انظر **فصوص الحكم**، ص 122.

(3) نفسه، ص 224؛ كما يقول: «فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه بها» **نفسه**، ص 225؛ ويقول أيضا «فإن الواحد بنفسه لا يكون واحدا بإثباتك إياه واحدا. فمَا أنتَ أثبته، بل هو ثابت لنفسه، وأنت **علمت** أنه واحد، لا أنك أثبت أنه واحد» **الفتوحات** ف2: 290، ويقول أيضا «فلولا الحقَ ما اتصلت عقول بأعيان الأمور فأدركتها، إذا سألت عقول عن ذوات تعد مغايرات أنكرتها» **نفسه**، 1: 195.

(4) عــن كون الحق هو قوانا الإدراكية يقول: «فالبصر من المدرِك... هوية الحق لا بد من ذلك، وهكذا جميع ما ينسب إلى هذه الآلات من القوى ما هي سوى هوية الحق» **نفــسه**، 4: 19. «فإذا رآه الرائي كفاحا فما يراه إلا حتى يكون الحق بصره، فيكون هو الرائي نفسه ببصره في صورة عبده» **نفسه**، 4: 19.

(5) عن علاقة التضمين بالتصريح، **فصوص الحكم**، ص 157.

(6) **نفسه**، ص 105.

ولاكتـــشاف الله في عمق إدراكنا لنفسنا بديل آخر، اشتهر به كتاب **منطق الطير** لفريد الدين العطار، وهو إدراك الأنا في الأنت. وهي قصة تحكي مصير رحلة غـــريبة، إذ في أعقـــاب رحلة طويلة وقاسية للقاء الطير الأعظم، تكتشف الطيور القليلة الناجية من أهوال السفر، وبعد توسلٍ مؤثّرٍ لحاجب الحضرة العليا، تكتشف أنهـــا ليـــست سوى أمام أنفسها! وهذا ما يردده ابن عربـــي بصيغ أخرى عندما يقول إنك لو وصلت إلى هذه الرتبة «فستنتبه بأن مُدرَكَك غير خارج عن ذاتك، لأن المدرَك محاط بالمدرِك من حيث إنه مدرَك، والمدرِك محيط بالمدرَك من حيث أنه مـــدرِك. ولا شـــك أن هذه الإحاطة إحاطة علمية، **والعلم غير منفك عن ذات العالِم**»[1]. ولعل هذه الحالة هي التي تحكيها العبارة المتضادة: «فإذا شهدناه شهدنا أنفسنا، وإذا شَهدنا شهد نفسه...»[2].

نـــستخلص مما سبق أن الإنسان ينطوي في ذاته على وحدة وجودية بالقوة، تطالـــبه وتلح عليه أن يخرجها إلى الفعل على نحوين مختلفين؛ الإخراج الأول يكون بفـــضل معـــرفته لربه من خلال معرفته لنفسه: «فلا أُعرَف إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بـــي، فمَن عرفك عرفني؛ وأنا لا أُعرَف فأنت لا تَعرِف»[3]؛ والإخراج الثاني يكون بفضل معرفته لذاته عبر معرفته بربه: «**فإذا دخلتَ جنة دخلت نفسَك فتعـــرف نفسك معرفة أخرى**، غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها، فتكون **صاحب معرفتين**: معرفة به **من حيث أنت**، ومعرفة به بك **من حيث هـــو** لا من حيث أنت: **فأنت عبد وأنت رب**»[4]. بالمعرفة الأولى يدرك الإنسان

---

(1) **كـــشف الغطـــاء عـــن إخـــوان الصفا**، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد الفتاح، ص 151؛ ويتكلم عن رتبة أخرى من الوحدة قائلا: «فتصير نفسك المرآة المذكورة. وهذه مشاهدة أخص من المشاهدة الأولى، فإن كنت تشاهد الموجود الحقيقي قبل هذا في غيرك، فالآن تشاهده في ذاته، وبين الرتبتين مسافة فادحة (الأصل مادحة) وبون بعيد»، **نفسه**، ص 151؛ «ثم قال لي "أنت الواحد وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية رآك، ومن بقي معها رأى نفسه» **كتاب مشاهد الأسرار**، ص 107.

(2) **فـــصوص الحكـــم**، ص 53؛ ولا شك أن معرفة النفس شرط ذاتي للعرفان الصوفي «ومن عرف منكم أنه رأى نفسه فهو العارف» **نفسه**، ص 71؛ «من رآك فقد رآني، ومن عظمك فقد عظمني» **كتاب مشاهد الأسرار**، ص 58.

(3) **فصوص**، ص 92.

(4) **نفسه**، ص 92؛ «فمِن الحق تعرف الحق، لا من الخلق؛ وبالحق تعرف الخلق، لا بك... فما ثم طريق إليه لارتفاع الارتباط بين الحدوث والقدم»، **كتاب التراجم**، ص 11.

ربه في مجرى إدراكه لذاته، «فيظهر لك أن المدرِك في الحقيقة هو الحق تعالى»(1)، وبالمعرفة الثانية يدرك ذاته بإدراكه ربه. إذن لولا معرفة الإنسان بنفسه لما عُرف الله، لكن في المقابل لو لم يعرف الإنسان الله لما عَرف نفسه. فمعنى معرفة الإنسان لنفسه هي أن يعرف الله في ذاته باعتبار أن «باطنَه حق»(2). فإذا كان الإدراك الأول معرفيا، فإن الإدراك الثاني وجودي، تمارسه الذات ككل، مما يجعلك تصيرُ الشيءَ المدرَك.

وبمقدورنا أن نتكلم عن هذه المعرفة المركبة بلغة الاتصال، فنقول بأنه إذا كان الاتصال يعني التطابق بين نهايتي المتصلين، فإنه يفترض أن يكون المتصلان من نوع واحد، مما يدل على أننا نتصل بموضوع هو ذات لنا. ومن ثَم، عندما نتصل بالموضوع، فإن الموضوع هو الذي يتصل بنا، ولسنا نحن الذين نتصل به. ولذلك ارتبط الاتصال عند ابن عربي بالمِنّة، والهِبة، والمدد الإلهي، وليس بالسعي البرهاني من قِبَل الإنسان. إننا عندما نعتقد أننا نراه بقوانا وجوارحنا، فإننا في الحقيقة نراه برؤيته لنا، نراه به، لأنه «منّا من يكون الحق سمعه وبصره...» وسائر قواه وأعضائه(3)، وهذا ما يُعطي الأسبقية في الرتبة المعرفية للحواس والخيال والذوق على العقل. في هذه الرؤية يصبح الموضوع هو الذات، والذات هي الموضوع. لكن

---

(1) **كشف الغطاء عن إخوان الصفا**، ص 153؛ إن هذه الوحدة تجعل ابن عربي يوحدّ الذات بالموضوع، فينصح العارف قائلاً: «اطلب الحق من الحق، تجد الحق أقرب إليك منك كما قال»، **كتاب التراجم**، ص 13؛ وحتى في المعرفة الأولى، معرفة النفس، يمكن أن نميز مرتبتين، كما يظهر من قوله «فإن الشيء رؤية نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة» **فصوص**، ص 49.

(2) **نفسه**، ص 218؛ ويقول عن علاقة النسبة بين الإنسان ونفَس الرحمن «فبطن نفَس الرحمن فيما كان به الإنسان إنسانا» **نفسه**، 216؛ كما يقول عن علاقة معرفة النفس بمعرفة الله: «ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه» **نفسه**، ص 215؛ غير أن ابن عربي يصف هذه المعرفة بالإجمال لا بالتفصيل «ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه بالوصفين على الإجمال... فقد عرفه مجملا، لا على التفصيل كما عرف نفسه مجملا لا على التفصيل» **نفسه**، ص 69؛ ولعل هذا ما دفعه للكلام عن مستوى آخر من معرفة النفس «فإذا دخلتَ جنته دخلتَ نفسك، فتعرف نفسك **معرفة أخرى** غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها؛ فتكون صاحب معرفتين: **معرفة من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت» نفسه**، ص 92.

(3) **فصوص**، ص 104؛ «فلا قُربَ أقرب من أن تكون هويتُه عينَ أعضاء العبد وقواه، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى، فهو حق مشهود في خلق متوهَّم» **نفسه**، ص 108.

أكثر من ذلك يلتبس فعل الرؤيا بموضوعها وذاتها في نفس الوقت، فتتطابق في فعل اتصال الأقانيم الثلاثة: الذات والموضوع والفعل الرابط بينهما. ولمّا كان الموضوع ينمحي في الذات، فإن هذه الحضرة تصبح محتوية على ذاتين، أو بالأحرى على ذات واحدة، ولذلك نجده في تجلي المقابلة يقول: «إذا صَفَت مرآتك، وكسّرت زجاجة وَهْمك وخيالك، وما بقي لك سوى الحق في كل ما يتجلى لك، **فلا تقابل مرآتك إلا حضرة ذات ذاتك**، فإنك تربح»[1].

ونفهم مما سبق أن هذا المستوى من الاتصال يقتضي توفير شرط لا مناص منه، ويتمثل في المبدأ القائل بأنه «لا يَرَى مَن ليس كمثْله شيء، إلا مَن ليس كمثله شيء. فالرائي عين المرئي»[2]، فإذا كان الحق واحدا، فيجب أن يكون العارف واحدا، لأن العينية أو التماثل في طبيعة المتواصلين شرط ذاتي للتواصل، أي شرط في انفتاح الذات على العالَم. وفعل تحقيق هذا الشرط هو ما يسمى عند المتصوفة **بالفناء**، أي تحرير الذات من فرديتها، ومن أحوالها وعوالقها الطبيعية، فيتم إخلاء القلب «من كل شيء إلا من ذكر الله»[3]. إن طريق الوحدة هي الذهاب وراء المقولات الطبيعية والأعراض المادية للوصول إلى مقابلاتها الميتافيزيقية، أملا في الأبدية بديلا للزمان، وفي المطلق بديلا للنسبي، وفي المتصل بديلا للمنفصل، وفي الوحدة بديلا للتعدد. إن أفضل تعبير عن وحدة الوجود هو الذهاب إلى ما بعد الوجود للحصول على الذات، أي الذهاب وراء النظر العقلي الذي لا يعطي إلا الوجود، للوصول إلى مرتبة الوهب الذي يعطي الذات: «فبالوهب يوصل إلى معرفة **ذاته**، وبالكسب الوصول إلى معرفة **وجوده**»[4]. ليست الوحدة مع الله إذن مسألة تحقيق تراكم كمّي للإدراكات والمعارف الحسية والخيالية والعقلية، بل هي مسألة طفرة روحية آتية من خارج، بعد أن يكون العارف قد هيأ لها بتحقيق فناء المعارف الكسبية. إن القرب الكشفي ليس قربا كسبيا، بل هو قرب فنائي، عدمي: «فرؤيته لا تكون إلا بفنائك عنك»[5]. قصارى القول، إن وحدة الوجود

(1) **كتاب التجليات**، ضمن رسائل ابن عربي، ص 11.
(2) **الفتوحات**، 3: 214.
(3) **كتاب التراجم**، ص 39.
(4) **نفسه**، ص 15.
(5) **كتاب الفناء في المشاهدة**، ص 8؛ الواحد «إذا ظهر باسمه لم يظهر بذاته فيما عدا مرتبته الخاصة، وهي الوحدانية» **كتاب الفناء في المشاهدة**، ص 3: 1-2.

الموضـــوعية تقتـــضي وحدة وجود ذاتية، أي عندما ينظر الإنسان إلى الموجودات باعتبارها مظاهر وتجليات إلهية، يصبح واعيا بمسؤوليات ذاتية تفرض عليه **التخلي عـــن كـــل شيء لكي يحصل على لاشيء الذي هو كل شيء**، لكن عن طريق الوجد والذوق والذوبان في الواحد.

بهـــذا النحو يكون العرفان الصوفي عبارة عن نوع من التَّماس، من الاتّصال الوجـــودي، أو بالأحرى من التذوق الوجودي؛ وهو لا يتأتى نتيجة تجريد وسلب صفات الموضوع وخصائصه المادية، بل نتيجة تجريد الذات وتسليم زمام الأمر إلى الغـــير الـــذي ليس شيئا آخر سوى الذات. بعبارة أخرى، إن استراتيجية العرفان الذوقي لا تستند إلى تجريدٍ علميٍ للوجود قصد العثور على نواة ماهوية في داخله، بل تقوم إن صح التعبير على استراتيجية إلباس الوجود لباسا فوق لباس، أي إبقاؤه حاضـــرا أمـــام الحواس حضورا حسيا. ولكن داخل هذه النظرة الحضورية يقوم العارف بتجريد في تجريد، ونقصد به التجريد الأكبر للوجود والذات عن كل قوام مستقل عن الحق، حيث لا ترى سوى الحق في كل ما ترى، فترى الحق بالحق من أجل الحق، وإلا فإنه يغار من أن يسمعه غيره: «إذا خاطبك، فلا تسمع خطابه إلا بـــه، فإنه يغار أن يسمعه غيره. وما ثَمّ غيرُه، فنـــزِّهْه!»[1]. هكذا يصبح الشاهد مـــشهوداً، فيختفي الفرق بين الذات والموضوع: وهذه هي وحدة الوجود الحقة، الـــتي عبّـــر عنها بقوله «**كل مشاهدة لا يُشهَد شاهدُها**، لا يعول عليها»[2]. إنها اللحظـــة الجميلة التي تندّ عن الخطاب، وتنفلت من قيد التفكير، خوفا من ينأى بها عن اجذابها والتذاذها بالوجود. وفرق بين أن تذوق الوجود وأن تفكر فيه.

2 - الحجاب والتجلي

نستخلص مما سلف بأن ابن عربـــي وضع العلاقة بين الوجود والعقل موضع سؤال من أجل رفع منـــزلة الإحساس والخيال والقلب بالقياس إلى القوة النظرية. وكـــان من نتائج إعادة النظر هذه إحداث ثورة في تعريف المعقول والمشهود. فلم

---

(1) **كـــتاب التراجم**، ص 7؛ «العبد كل العبد مَن تقرب إلى الحق بالحق، أو بكلام الحق، وهـــو حق »، **نفسه**، ص 41؛ «بالحق تجد الحق، فلا تطلبه بك، فإنك ما تجد سواك أيها الطالب»، **نفسه**، ص 45.

(2) **رسالة لا يعول عليه**، ص 10.

يعــد الحــق هو المعقول والخلق هو المحسوس، كما هو الحال لدى أهل النظر من المحجوبين، بل أضحى الحق محسوسا والخلق معقولا عند أهل الكشف، وتبعا لذلك يمكــن أن نستخلص بأن الوحدة عند هؤلاء محسوسة، والكثرة معقولة[1]. لقد ســبق مــنّا التنبــيه بــأن ابن عربــي اشترط في شهود الحق أن يكون متعينا في الموجودات، إذ «**لا يشاهَد الحق مجردا عن المواد أبداً**...[لأنه] **لم تكن الشهادة إلا في مادة**»[2].

إن الفراغ الذي أحدثه فصل الوجود عن العقل ملأه بالحب. فظهور الوجود عــند ابن عربــي لم يكن نتيجة تعقل، بل ثمرة حب إلهي، وهذا ما يفسر الطابع الحركي والمتقلب للوجود. ومما دعم هذا المنحى قيام النظرة الأكبرية للوجود على الــوحدة، الــتي تــستدعي بطبيعتها الاختلاف والمغايرة والتضاد، وهي كما نعلم أســباب ذاتــية للحركة. وهذه الحركة لا تنال الأعراض فقط، بل تشمل الجوهر نفسه. وهذا ما يفرض على النفس أن تكون دائمة التقلب من صورة إلى أخرى، إذ لم تكن نية الشيخ الأكبر أن يطالب العارف بالتخلي عن التوتر التحولي الذي يطبع الــنفس لصالح الثبات والسكون، بل بالعكس كلما كانت الذات متوترة، متقلبة، كلما ازدادت حيرتها، فتزداد معرفتها.

لم يشأ ابن عربــي أن يهتم بالجانب العلمي للطبيعة بالذهاب وراء ظواهرها بحــثا عن ما يقوّمها من مقولات وقوانين ونظام، وإنما أراد أن يَبقى محاذيا لها قريبا من حركاتها وتحولاتها لأنها أكثر صدقا في نطقها بحقيقة الحق. إن النظر إلى الوجود باعتباره حضورا، باعتباره نورا، يمكّننا من أن نرى تجلياته ونشهد تغيراته، من أجل هذا كان ابن عربــي يسمي المتصوفة «بأهل الكشف والوجود»[3].

---

(1) عــن قلــب مــضمون مفهومي المعقول والمحسوس يقول: «فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود، وما عدا هذين الصنفين فالحق عــندهم معقول والخلق مشهود»، **فصوص**، ص 108؛ «صاحب التحقيق يرى الكثرة فــي الــواحد، كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية، وإن اختلفت حقائقها وكثرت، أنها عين واحدة. فهذه كثرة معقولة في واحد العين» **نفسه**، ص 124.

(2) مــن هنا جاء حبُّه ص للنساء: «فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحــق فــيهن، إذ **لا يــشاهَد الحق مجردا عن المواد أبداً**، فإن الله بالذات غني عن العالمــين. وإذا كــان الأمــر من هذا الوجه ممتنعاً، **ولم تكن الشهادة إلا في مادة**، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله»، **نفسه**، ص 217.

(3) **نفسه**، ص 208؛ **الفتوحات** 1: 38؛ انظر ويليم تشيتيك، م. م.، ص 3.

إن أحد معاني "وحدة الوجود الذاتية" يتمثل في ذلك الشوق العارم للاتصال بالحق، الذي مبعثه أن الإنسان خلقه على صورته، ولذلك هو يشتاق الله كاشتياقه إلى أصـــله، علـــى غرار اشتياق المرأة للرجل، أما الرجل فعندما يعشق المرأة فكأنما يعـــشق ذاتـــه، لأنها انفصلت عنه، وكذلك الله يشتاق إلى الإنسان لأنه خلَقَه على صورته[1].

لعلـــنا وصلنا إلى قناعة بأن الغاية من القول بأطروحة "وحدة الوجود" في أوجهـــا المـــتعددة هو إثبات أهلية الإنسان وقابليته لكي يكون له مدخل نحو الحـــضرة الإلهية، أو بالأحرى إعطاؤه الأمل في أن يقترب من الله والتوحد به، هـــذا دون أن ننـــسى بـــأن هذه الوحدة المؤَمّلة لا تكون مع أحديته وإنما مع ألوهيته.

3 - الإنسان مفتاح الوجود

من الواضح أن مدار وحدة الوجود الأكبرية يقوم على قطبين: الله والإنسان، بتوســـط العالَم، بخلاف وحدات الوجود الأخرى التي تجعل الوحدة فقط بين الله والوجـــود. وقـــد حقق ابن عربـــي هذا الانـــزياح نحو الإنسان بجملة من الطرق والمفاهيم، نذكر من بينها مقولة «أحببت أن أُعرَف»، ومقولة "المفتاح".

تمـــثلت المقـــولة الأولى في كون الله خلق الإنسان على صورته، وجعله نائبا وخليفة له في الأرض بسبب "محبته" في أن يُعرَف، لكن لا بالمعرفة التي تضع مسافة بين العارف والمعروف، أو تتخذ إزاء موضوع المعرفة موقف النكران، وإنما المعرفة التي يكون فيها العارف والمعروف وفعل المعرفة شيء واحد، فيتحقق بذلك العرفان لله. وعندئذ لن يكون لمثل هذا السؤال: هل «خلق العالم من أجل الإنسان»[2]، أم من أجل نفسه معنى في أفق وحدة الوجود، ما دام للخلق باطن هو الحق.

أمـــا عن المفهوم الثاني، فقد اعتبر ابن عربـــي الإنسان مفتاح الوجود: «أنت الكون، والله المكوِّن، فَتَح الوجودَ بك، وأنت <ال> مفتاح الوجود»[3]. حقاً، إن المفـــتاح لـــيس هو الباب، ولا هو مَن وراء الباب، ولكن لولا المفتاح لما تفتحت

---

(1) عن اشتياق الحق للإنسان انظر مثلا **نفسه**، ص 216.

(2) **الفتوحات**، 3: 107؛ 3: 417.

(3) **كتاب التراجم**، ص 9؛ كما يقول «الإنسان مفتاح كون الوجود »، **نفسه**، ص 10.

الأسمـــاء في صـــور، ومن ثَم «لم تظهر صورة موجود إلا بالإنسان»[1]، علماً بأن «الكون هو كون الحق، لا كون الإنسان»[2].

وعلـــى عادتـــه يوطّد ابن عربـــي "مركزية" الإنسان في الوجود بجملة من التـــشبيهات. من بينها تشبيه العَمَد للقبة ليعبّر عن مكانة الإنسان في العالم: «وأقام ســبحانه هـــذه **الصورة الإنسانية** بالحركة المستقيمة صورة العمد الذي للخيمة، فجعلـــه لقبة هذه السموات، فهو سبحانه يمسكها أن تزول بسببه، فعبّرنا بالعمَد. **فـــإذا فنـــيت هـــذه الصورة** ولم يبق منها على وجه الأرض أحد متنفس <و> انـــشقت الـــسماء، فهي يومئذ واهية **لأن العمد زال، وهو الإنسان...**»[3]. ولا يخفـــى أن لفـــظ الإنسان مقول عند ابن عربـــي باشتراك الاسم، فهو يستعمله في الفقـــرة السابقة عن الإنسان بمعنى الإنسان الكامل، الذي يجعله أحيانا مرادفا للحق أو صـــورة له، وأحيانا مرادفا للعالَم عندما يتكلم مثلا عنه بمثل هذا الكلام: «ففي **قـــوة الإنـــسان ما ليس في قوة عالم الغيب**، فإن في قوة الإنسان من حيث روحه **التمـــثل في غـــير صورته** في عالم الشهادة، فيظهر الإنسان في أي صورة شاء من صـــور بـــني آدم أمثاله، وفي صور الحيوانات والنبات والحجر»[4]. وقد جعل ابن عربـــــي هـــذا الإنسان أحيانا حاجبا لله: «فالإنسان الكامل هو حاجب الحق في عالمـــه، والنائب عنه فيهم، فيصرف فيهم أسماءه بحسب ما يعيه المحكوم عليه، فهو يتجلـــى للعالم في صور مختلفة»[5]؛ كما استعمل تشبيه القلب للتعبير عن جوهرية الإنـــسان في الوجود: «**الإنسان قلب الوجود**، [وقلبه] والمؤمن جنانه وروحه»[6]، واستعمل تشبيه الصورة المزدوجة للتعبير عن أهمية الإنسان، فهو ينطوي على صورة الحـــق وصـــورة العالم، وذلك على نحوين: أولهما أننا إذا اعتبرنا الإنسان هو العالم الـــصغير، وكان العالم الكبير قد خلقه الله على صورته، فإن الإنسان سيكون على

(1) **الفتوحات**، 2: 642.

(2) عـــن دور الإنسان بوصفه مفتاحا للكون يقول: «الكون كون الحق، لا كون الإنسان؛ والإنـــسان المفتاح لذلك الكون. فهو المفتاح وبه يقع الفتح، وعند الفتح تخرج الأسماء إلى الإنسان، فمنهم من يشقى بها ومنهم من يسعد»، **كتاب التراجم**، ص 10.

(3) **الفتوحات**، 1. 125، ما بين الزاويتين اقتراح منا لحذفه كي يستقيم المعنى.

(4) **نفسه**، 3. 42.

(5) **كتاب نسخة الحق**، ضمن رسائل ابن عربي، نشرة عبد الفتاح، ص 273.

(6) **كتاب التراجم**، ص 37.

الصورتين معا، على صورة الله والعالم[1]؛ والنحو الثاني لا يحيل على العالم بوصفه عالَما كبيرا قياساً إلى العالم الصغير، وإنما يشير إلى صورتين ظاهرة وباطنة، الأولى عنصرية والثانية إلهية: «فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل، فأنشأ **صورته الظاهرة** من حقائق العالم وصوره، وأنشأ **صورته الباطنة** على صورته تعالى، ولذلك قال فيه "كنت سمعه وبصره"»[2].

إن العناصر السابقة تمكننا من إعادة النظر في تعريف الإنسان، فلم يعد مسكناً للعقل، أو حيوانا عاقلا، بل صار قلباً يسع الرحمن، أو مرآة، أو بيتاً يسكنه الحق: «أنت مرآتي، وأنت بيتي، وأنت مسكني وخزانة غيبي ومستقر علمي؛ لولاك ما عُلمتُ ولا عُبدت ولا شُكرت ولا كُفرت»[3]. وقد أجاد سهل بن عبد الله التَستري عندما خاطب الإنسان بقوله «إن للربوبية سرّاً، وهو أنت»[4].

وبوجه الإجمال، القصد من القول بوحدة الوجود تنبيه المريد لها أن وراء حُجُب الطبيعة، حُجُب الأشياء والمظاهر والحوادث، حُجُب الأمكنة والأزمنة والألوان والصور والأسماء والعلامات، لا توجد سوى حقيقة واحدة تدعوك للوحدة بها عبر الإدراك أو المحبة أو العبادة من حيث هي أمور مترادفة. فوحدة الوجود الذاتية ليست شيئا آخر سوى تجلية الحُجُب سواء على مستوى المعرفة أو المحبة أو العبادة. وهي في الحقيقة تجلية حُجُب الذات لا حُجُبَ الموضوع، إنها معركة مع الذات التي ترفض أن تبوح بسرها. وليس سهلا أن تدرك أن هذه الكثرة من التجليات أو الحجب تخفي شيئا واحدا هي وحدتك أنت من حيث إنك حجاب ذاتك. ومتى كشفتَ عن حجاب ذاتك انفتح الطريق لإدراك الحق.

4 - خلاصات

القول بمذهب وحدة الوجود ليس لعبة لفظية أو نظرية يسعى القائل بها إلى إلغاء التقابل بين الوحدة والكثرة وما يمثلها على صعيد الاعتقادات، بل هو أمر

---

(1) «والعالم على صورة الحق، والإنسان على الصورتين، فلا يكون ثَم مزاج لا يُدرِك إلا الأمر الواحد من كل شيء» **فصوص**، ص 222.

(2) **نفسه**، ص 55.

(3) **كتاب مشاهد لأسرار القدسية، ص** 59.

(4) **فصوص**، ص 90.

جـدي تحتاج البرهنة عليه وعلى جدواه إلى عدة آليات ومفاهيم وطرق ومقاصد، حاولنا رصد بعضها من خلال أعمال الشيخ الأكبر. وكثيرا ما كان ابن عربي يفاجئنا بشواهد غير متوقعة لتبرير القول بوحدة الوجود، كقوله بأن «**الغيرة الإلهية تقتضي ألا يتصف بالوجود إلا الله** لما يقتضيه الوجود من الدعوى. فعلم بهذا النظر أن **نسبة الوجود إلى الممكن محال**، لأن الغيرة حد مانع مع ذلك، فنظر إلى عينه فإذا هو معدوم لا وجود له»[1]. على هذا المنوال يتخلص الشيخ الأكبر من عبء المبادئ العقلية، كمبدأ الذاتية وعدم التناقض، مكتفيا بالاستئناس بالمبادئ الوجدانية، كالحب والكَرْب والغيرة والشوق لبناء صرح نظريته في وحدة الوجود. لذلك، لم تكن الوحدة الأكبرية وحدة عقلية من النوع البارميندي، أو الأفلاطوني المحدث، أو السبينوزي، ولكنها كانت بالأحرى وحدة قَلْبية شعورية، لأنها تندرج في مشروع للعارف لكي يحقق شوقاً له للاتصال بالحق والتوحد لا بذاته، ولكن بتجلياته. وبالفعل، يمكن اعتبار رغبة المريد في الحصول على مدَد إلهي يكسبه قدرات خارقة تميزه عن غيره بالتحكم في الظواهر الطبيعية والروحية من بين الدواعي الذاتية التي ألهمت ابن عربي بالقول بهذا المذهب، باعتباره أضمن مدخل لنيل هذا المدد، لا لأنه فقط يضمن مخاطبة الله وسؤاله هذا المدد، ولكن أيضا لأنه يجعل الإنسان امتداداً للوجود الإلهي. وكأن التصوف عبارة عن رياضة وجدانية لكسب سلطة خارقة على الطبيعة والناس.

إذن الأمر يتعلق بوحدتين لا بوحدة واحدة، الوحدة الأولى موضوعية وموجودة سلفاً، لأنه لا يمكن أن يوجد سوى وجود واحد، وما عداه عبارة عن نسب وعلاقات وإضافات ليس لها إلا العدم الخالص بالنظر إلى ذاتها. غير أن هذه الوحدة تبقى وحدة غير واعية، إنها من نوع الوحدة الواحدة، الوحدة المنفعلة التي تعم كل الكائنات الموجودة في العالَم. لذلك اقتضت هذه الوحدة معرفتها والوعي بها، أي اقتضت وحدة من نوع آخر، وحدة لم تُنجَز بعد، وإنما هي قيد التنفيذ ضمن مشروع وجودي وجداني جودي. وهذه الوحدة لا يمكن أن يقوم بها سوى الإنسان، ولذلك كانت وحدة فعالة، وحدة ذاتية، تتطلب جهدا ونضالا متفانيا من العارف لإنجازها، لأن تجْلية الذّات كي تُظهِر مكنونها وسرها يمر عبر فنائها. من هنا كانت الوحدة الأولى لا يعوَّل عليها إن لم تدعّم بالوحدة الوجودية الثانية.

---

(1) **الفتوحات**، 2: 226.

وفي كــلا الحالــتين، أي في وجهي الوحدة الموضوعية والذاتية، لم يكن بناء صــرح "وحــدة الوجود" همّاً نظريا بالنسبة لابن عربــي؛ فهو لم يكن يريد أن يــستعملها أداةً معرفية لحل مشاكل نظرية تركها تاريخ الفلسفة معلقة وراءه، وإنما أراد أن يــستعملها منطلقا للتعبير عن همّ وجداني مضمونه استعطاف الجود الإلهي مــن أجل الحصول على المدد. ولن يكون ذلك كذلك إلا بفضل خلق **قوة جديدة** في الإنــسان تكــون قــادرة على الرؤية والاتحاد بتجليات الذات. هكذا يبدو أن الإنــسان هو الغاية من القول بوحدة الوجود. لكن من مفارقات هذه الوحدة، أنه إذا كــان علــى هذا الإنسان أن يرقى إلى مستوى الوحدة الواعية بالوجود المطلق (المدد) فعليه أن يتخلى عن موجوديته، عن هويته، بل عن ذاته وفرديته كيما يصبح شــفافا منيرا صقيلا قابلا أن تنعكس الحضرة الإلهية فيه، فيخاطبه الله بقوله «فأنت أسمائي ودليل ذاتي، فذاتك ذاتي وصفاتك صفاتي»[1].

لم تكن وحدة الوجود الأكبرية إذن وحدة **معقولة**، وإنما كانت وحدة **محسوسة**، لم تكن وحدة موضوعية بل وحدة ذاتية. فهي لا تقوم على أساس مبدأ التلازم بين العقــل والوجود، بل بالعكس على مبدأ الفصل بينهما، بطرد العقل بعيدا عن مجال الوجــود والوجدان، إلى درجة لم يعد معها صفة لله أو اسماً من أسمائه. وكان من نــتائج دخول العقل إلى منطقة الظل، أن انقلبت قيم المعقول والمحسوس رأسا على عقــب، فصار ما كان معقولا محسوسا، وما كان محسوسا معقولا: فأضحى الحق محــسوساً والخلق معقولاً، وذلك ضدا على أهل الفكر الذين لا يقبلون أن يكون الحق محسوسا لأن الحواس تدرك الكثرة لا الوحدة التي هي من اختصاص العقل.

إن ســر هــذا القلب الجذري في الاستراتيجية المعرفية يكمن في اعتماد شيخ مورســية على المتن الديني من قرآن وحديث وآثار إسلامية وغير إسلامية، حيث استقى من هذا المتن مبادئه التي بنى بها وعليها صرحه المذهبــي في وحدة الوجود. ومــن بــين الأدوات الأساسية التي أسهمت في بناء هذا المذهب الوحدوي تنويع دلالات الــوحدة بطريقة تسمح شيئا فشيئا بقبولها للكثرة وسريانها فيها. وقد سمح تعــدد أسمــاء الوحدة والذات الإلهية في المتن الديني- كالأحد والواحد والله والهو

(1) **كتاب مشاهد لأسرار القدسية، ص** 58؛ انظر **الفتوحات** 2: 230؛ وواضح أنه علينا أن نفهــم هــذا الإقرار في معناه المجازي، وإلا فلا مقارنة بين الذات الإلهية، و"الذات" البشرية.

والــرب ونفَــس الرحمن- بالقيام بالانتقال من الواحد إلى الكثير. وفي هذا الصدد لعـــب مفهوم "النّفَس الرحماني" دوراً حاسما في بناء مذهب وحدة الوجود، بحكم صـــلته بالأسماء الحسنى. ذلك أنه بفضل النفَس الرحماني تحولت الأسماء من طبيعتها الاسمـــية، الـــتي هي نسب عدمية، إلى طبيعة صورية، فتكوَّن منها العالم، الذي هو صورة الحق.

هكـــذا يتـــبين أن مذهب وحدة الوجود ذو طبيعة تشبيهية، ولو أن منطلقه الأصلي كان تنـــزيهيا. ولم يكن هذا الوضع المزدوج ليقلق ابن عربـــي أبداً، طالما أنـــه كـــان يعـــتقد أن ما يميز الحق عن العالمين هو التضاد[1]. لكن، إذا كان ابن عربــــي حريصا على عدم استبعاد العقل من هذه العملية العرفانية، فإن ذلك لم يكـــن نتـــيجة مقتضى نظري، ولكن لأن النص الديني نفسه يُنـــزّه الله ويغنيه عن العـــالمين، أي يقول بما يقول به العقل. إلا أن العقل لا يمكنه أن يعطي سوى نصف المعـــرفة، وهـــي تلك المعرفة القائمة على التنـــزيه، في مقابل الإيمان الذي يعطي النـــصف الآخر القائم على التشبيه، ولذلك كان لا بد من أداة أخرى تحقق المعرفة الـــتامة التي تجمع بين التنـــزيه الذي يعطيه العقل، والتشبيه الذي يعطيه الإيمان، أي الأداة التي تقول «بالتشبيه في التنـــزيه، وبالتنـــزيه في التشبيه»[2]، وهذه الأداة هي الكشف، الذي إن آمنتَ به ارتفع التضاد عن الأشياء واصبح كل شيء مباح.

---

(1) يـــستند ابن عربي في هذا على قول لأبي سعد الخراز (277هـ) يصرح فيه «أن الله لا يعـــرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها، فهو الأول والآخر، والظاهر والباطن، وهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره» **فصوص**، ص 77.

(2) **نفـــسه**، ص 182؛ عن المعرفة التامة يقول: «وكان إلياس، الذي هو إدريس، قد مُثّل له انفلاق الجبل المسمى لبنان- من اللبنانة وهي الحاجة- عن فرس من نار، وجميع آلاتـــه من نار. فلما رآه ركب عليه، فسقطت عنه الشهوة، فكان عقلا بلا شهوة، فلم يـــبق لـــه تعلـــق بما تتعلق به الأغراض النفسية. فكان الحق فيه **منزها**، فكان **على النصف من المعرفة بالله**؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله على التنزيه لا على التشبيه، وإذا أعطاه الله المعرفة **بالتجلي كملت معـــرفته بـــالله**، فنزَّهَ في موضع وشبَّهَ في موضع، ورأى **سريان الحق في الصور الطبيعية والعنصرية**، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها. وهذه المعرفة الـــتامة التـــي جاءت بها **الشرائع** المنزلة من عند الله، وحكمت بهذه المعرفة **الأوهام** كلها»، **فصوص الحكم**، ص 181.

المَلاحِق

ملحق 1

وحدة الوجود القولية
عند جلال الدين الرومي

«والإنسان الذي يصبر على البُعد عن الحق، ولا يجتهد في الوصول إليه، ليس إنسانا... أما الحق فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدما»، جلال الدين الرومي، **فيه ما فيه.**

الكلام عن "مذهب وحدة الوجود" عند جلال الدين الرومي بالمعنى الذي يفهمه الفلاسفة من هذا المفهوم أمر إشكالي للغاية، ليس فقط لأن الرجل شاعر وليس فيلسوفا، أي لا يعنيه الإحكام النظري لمذهبه في الألوهية، ولكن أيضا لأنه من الممكن أن نجد في متنه كل ما يخطر على البال من المذاهب المتقابلة مع مذهب "مذهب وحدة الوجود".

لن نقوم باستعراض كل العوائق التي تحول دون الحسم في نسبة "مذهب وحدة الوجود" إلى شاعر قونية الكبير، وإنما سنكتفي بأحدها، وهو الدين الإسلامي نفسه. فشعار الإسلام، الذي هو خميرة رؤية جلا الدين الرومي الصوفية للوجود، هو ﴿قل هو الله أحد﴾ (112: 1)؛ وهذا ما جعل "التوحيد" المبدأ المشترك بين كل الفرق والاتجاهات الفكرية في الإسلام، كَلامية كانت أو صوفية أو فلسفية. ومن المعلوم أن "التوحيد" في الإسلام يعني من جهة إثبات تَعَالِي اللهٰ ومغايرته الجذرية لما عداه؛ والإقرار، من جهة ثانية، بكل ما تقتضيه الألوهية من أسماء وصفات وأفعال، وما يرتبط بها من رسالات وشرائع إلهية يقوم بتبليغها الملائكة والرسل، مما يجعل رؤية الإسلام للعالم مخالفة أصلاً لتصور "مذهب وحدة الوجود القائمة على سريان الوجود الإلهي في العالم، وعدم تعاليه عليه.

في هذا الجو الديني الطافح بالتوحيد المتعالي، سيكون من الصعب الكلام عن مذهب "وحدة الوجود" (pantheism) داخل الثقافة الإسلامية. ومع ذلك، يمكن للمــرء أن يــزعم بسهولة بأن "وحدة الوجود" هي فرع من فروع "التوحيد" (monotheism)، لأن توحــيد الله في ذاتــه هو، بجهة ما، طريق لنفي أي إمكانية لوجــود غيريــة خارجة عن ذاته، مما يفضي إلى القول في نهاية الأمر بأن لا يوجد سوى الله. كما أننا لا نعدم الآيات والأحاديث ومأثورات كبار الصحابة التي تشير إلى أن لا وجــود إلا لله. فمــن بين الآيات القرآنية التي تلهم قارئها بالاندفاع إلى الإيمــان بوحدة الوجود، الآية التي تقول: ﴿ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثَمّ وجه الله﴾ (البقرة 115)، والآية ﴿هو الأول والآخر، والظاهر والباطن﴾ (57: 3). بــل إن القائل بمذهب "وحدة الوجود" يمكنه أن يجد بذورَ وحدة الوجود حتى في اســم الله "الحق"، لأنه يشير إلى أن "غيره" وجودٌ وهميٌ وباطل. ونفس الاستنتاج يمكن أن نستخلصه من اسمي "الأحد" و"الواحد". كما أن الأحاديث النبوية تزخر بالإشــارات إلى هــذا المنحــى من النظر إلى علاقة الله بالعالم، وأشهرها الحديث القدســي المــشهور والذي يقول فيه الله «كنتُ كنــزاً مخفياً». كما نجد في أقوال الــصحابة الكثير من ملامح وحدة الوجود، كالذي يُروَى عن أبــي عبيدة "لم أر شيئا دون أن يكون الله أقرب إليّ من هذا الشيء".

ومع ذلك، كانت المسافة النظرية التي تفصل بين توحيد الله في ذاته، وتوحيده بغيره كبيرة للغاية. لذلك لم يجرؤ على الدعوة إلى مذهب "وحدة الوجود" إلا كبار الصوفية وأهل العرفان، حيث أصبح هذا المذهب من اللوازم الذاتية لرؤيتهم للعالم، ســواء بشكل صريح، أو على شكل شطحات تدهمهم على حين غرة. فتركوا لنا تراثا غنيا بنظريات تدخل بشكل أو آخر في مجال مذهب "وحدة الوجود".

انعكــس هذا التردد بين التوحيد والوحدة (توحيد الله في تعاليه ووحدته مع سريانه في العالم) على متن جلال الدين الرومي (603-672هـ 1207 - 1273)، فلا نــستطيع أن نجزم قطعاً بأنه كان من أنصار هذا الجانب أو ذلك الجانب، لأننا نجد في كلامــه المذهــبين معــا. فهو لم يكن يتردد في الجهر بتعالي الله وحيازته لكل الــصفات والأفعــال والانفعالات التي يصف بها الله نفسه في القرآن، أي بكل ما يثــبت المغايرة، بل والتقابل الجذري بين الله والعالم؛ لكنه في نفس الوقت لم يكن يتهيب من الإعلان بأن الله والعالم، الأنا والأنت هما نفس الشيء الواحد.

وإذا لم يكــن مــن الممكن للمرء أن ينكر وجود معالم بيّنة من "مذهب وحدة الوجود" في المتن الشعري والنثري، فإننا نعتقد أن تلك الملامح هي أقرب ما تكون إلى الشطحات منها إلى النظرية المتكاملة والمبرهن عليها برهنة عقلية. فــلا ينبغي أن ننتظر من شاعر كبير من عيار جلال الدين الرومي أن يُضَحّي بــشعره في ســبيل جنس قولي مغاير له، من أجل أن يصوغ نظرية في وحدة الوجود تخضع للمقاييس والمفاهيم والمبادئ العقلية الصارمة، وإنما علينا أن نتوقع مــنه فقــط فلــتات شعرية وقبسات وجدانية تتخذ شكل إشارات ومجازات واستعارات شعرية مفعمة بالتناقضات التي تقذف بك في عالم من التيه والحيرة والدهشة.

وهــذا مــا جعل وحدة وجوده تتخذ عدة صور: فهي تبدو لنا أحيانا بأنها "وحدة وجود **قبْلية**"، توجد بالقوة داخل الإنسان والطبيعة وتنتظر من يخرجها إلى الفعــل؛ وتــبدو لنا أحيانا أخرى وكأنها "وحدة **بَعْدية**"، تتحقق عبر سلسلة من الــتحولات آخــذة بيد السالك عبر معارج معقدة من "التوحيد" إلى "الوحدة"؛ وتــبدو لنا وحدته حينا ثالثا وكأنها تتخذ شكل "**بنية منطقية**"، أي جنسا ينضوي تحته ثلاث وحدات، هي: "وحدة الوجود المحايثة" (pantheism)، و"وحدة الوجود الاتحاديــة" و"وحدة الوجود الحلولية"؛ وأخيرا تظهر لنا على نحو تطوري تكويني، تــنطلق من "التوحيد" فإلى "وحدة الوجود المحايثة" لتتطور إلى الوحدتين الاتحادية والحلولية.

ومهمــا تكــن حقيقة وجود "وحدة الوجود" في متن ج. د. الرومي، فإن محــرِّكها الأول هو الرغبة الذاتية في رؤية العالم من زاوية الوحدة الإلهية، هروباً من آفات التعدد والاختلاف، وغيرةً على الله من أن ينافسه وجود آخر مختلف عنه، أو مغايــر لــه، أو متقابل معه. ومع ذلك، فإن العاشق للوحدة بتجلياتها المختلفة لا يــستطيع أن يــنفك عن التعدد والاختلاف نهائيا، لأن ليلاه، مهما لاح قربها منه، تبقى بعيدة متأبِّية عليه في واقع الأمر.

ولا نــستغربنّ مــن أن تكون تجربة "وحدة الوجود" عند شاعر قونية تجربة متضادة[1] لسبب بسيط وهو أنها تجربة من سياق الواحد والاختلاف والمغايرة، لا

---

(1) من أقواله الطافحة بالتناقض «إنني كافر ومؤمن، وإنني صاف وعكِر/إنني شيخ وشاب وطفل صــغير»الرومي، جلال الدين، **رباعيات**، ترجمة عيسى ع. العاكوب، دمشق 2004، رباعية

مــن سياق العقل القائم على مبدأ الذاتية، علماً بأن غاية هذه التجربة تحقيق الذاتية عــن طــريق القلب، لكن لا عن طريق العقل[1]. فجلال الدين الرومي لا يشعر بالحــرج أمام التناقضات التي تجتاح أقواله، بل لعله يطمئن إليها أكثر من البراهين المتماسكة لأنها تسمح له بالانتقال والتقلب بين المتقابلات. ومن ثم كانت الوحدة التي ينشدها هي وحدة متقابلات.

هــذا هــو الجــو المتوتر لوحدة الوجود عند ج. د. الرومي، جو تجتمع فيه الــشاعرية بالعقلانــية، الوحدة بالتقابل، الذاتية بالتضاد، الفناء بالبقاء، لذا كانت الكــتابة الفلسفية عنها محفوفة بالمخاطر. من هنا لن يكون غرضنا، بالقصد الأول، اكتشاف البنية الداخلية لوحدة الوجود عند جلال الدين الرومي، وإنما التقاط تلك الــشطحات والــشذرات الــوحدوية المتناثرة هنا وهناك، والتي تعبر عن رغبات وحــالات متــنوعة وجامحــة للاقتراب من الله من مداخل متباينة، والاعتراف به باعتباره الموجود الوحيد المطلق الذي يستحق فعلاً اسم الوجود.

ونأمل أن تسعفنا تلك الشطحات في الإجابة على جملة من الأسئلة، من بينها: هــل وحدة الوجود التي تبدو من كلام شاعر قونية هي وحدة موضوعية، وبالتالي ميتافيــزيقية، أم إنهــا وحــدة وجود ذاتية وبالتالي وجدانية تتحقق داخل الذات المــشاهدة؟ هل تَعني وحدة الوجود لديه تجاوز المقولات والمحمولات والتقابلات، تجــاوز الوحدة والكثرة والاختلاف والمغايرة للالتقاء بالوجود مباشرة، أم أنه لا بد مــن المرور من هذه المعارج للوصول إلى الواحد الأحد؟ هل تنطلق وحدة الوجود من سؤال عن حقيقة الأنا أم من سؤال عن حقيقة الأنت، أي الله؟ هل التوحد مع الــذات الإلهــية هو ثمرة اكتساب، بفضل المجاهدة والرياضة والتحضير الشخصي للفــناء في الله، أم هو منّة من الله يهبها لمن يشاء، أم أن التوحد يقتضي السعي لها وانتظار المدد الإلهي في نفس الوقت؟

رقــم 519، ص 150؛ عــن شعوره بتساوي الأضداد يقول: «الزنا والطهارة، ترك الصلاة وأداء الصلاة، الكفر والإسلام، الشرك والتوحيد- هذه الأشياء جميعا خير بالنسبة إلى الحق؛ أمــا بالنــسبة إليــنا... » الرومي، جلال الدين، **فيه ما فيه**، ترجمة عيسى علي العاكوب، بيروت-دمشق، 2004، **ص** 66.

(1) لكنــنا نجــده في مكان آخر يشيد بالحب العقلي: «لا يغتم الإنسان من العاقلين/والحب الذي يكــون مــن العقل لا يزول»، نقله من حديقة الحقيقة لسنائي، ص 444 [الأصل]، **المجالس السبعة**، ترجمة عيسى علي العاكوب، دمشق، 2004، ص 60.

1 - وحدة الوجود باعتبارها حلا لإشكال الوحدة والكثرة:

تتكون عبارة "وحدة الوجود" من اسمين مترادفين ومتضادين في نفس الوقت، هما الوحدة والوجود. أكثر من ذلك، سيلاحظ القارئ بأننا كثيرا ما نستبدل اسم "الوجود" باسم "الذات"، لتصبح العبارة "وحدة الذات" بدلا من "وحدة الوجود"، والسبب في ذلك راجع إلى أن مبدأ الفصل بين الماهية والوجود يتم تعطيله فيما يخص الله، الأمر الذي يجعل ذاته (ماهيته) هي وجوده، لأنه ليس موجودا بوجود، وإنما وجوده هو ذاته. موازاة لذلك، بما أن الوجود ليس واردا على الذات الإلهية من خارج، ولا هو جنس عام لها، فإن **الوحدة** لن تشير، في عبارة "وحدة الوجود"، إلى صفة عرضية زائدة على الذات، أي على الوجود، وإنما إلى نفي المثيل والمغاير. وكما يقول جلال الدين «نظرتُ حول العالم للبحث عن "آخرين"، فوصلت إلى اليقين: أن لا آخرين»[1]، بل حتى عندما يصيح الحلاج "أنا الحق"، فإن الناطق الحقيقي ليس هو الحلاج، بل هو الله. إذن بالنسبة لله **الوجود والذات والوحدة** تعني نفس الشيء، فلا يمكن أن يوجد إلا وجود واحد هو الذات الإلهية.

لكن مبدأ امتناع وجود أكثر من وجود واحد يتعارض مع حقيقة بديهية هي وجود موجودات أخرى غير الله. من أجل تلافي هذا التناقض يلجأ أصحاب "وحدة الوجود" عادة إلى التمييز بين **الوجود الحق**، الذي لله، **والوجود الباطل** أو الخيالي الذي لموجودات العالم. فما عدا الله عبارة عن خداع وخيال، وكما يقول جلال الدين الرومي «أقسمت، عندما رأيت وجهك/أن العالم باطل ووهم/الجنان منذهلة كما لو كانت مجموعة أوراق أو كزهرة الشجرة المثمرة/الطائر غير اليقظ لا يستطيع أن يميز عشه عن الفخ».

كما أوجد عشاق وحدة الوجود مجموعة من الأدوات لربط الوجودَيْن، الحقيقي والباطل، **كالتجليات والصور والأسماء**. هكذا أضحت الموجودات مجرد تجليات ومظاهر لحقيقة فردية واحدة هي الله. وأصبح العالم عبارة عن **مرآة** تعكس حقيقة الله، مما يعني أن العالَم ليس قائما بذاته، مستقلا بطبيعته عن الله، بل بات

---

(1) "I sought round the world for "others" and / reached certainty: There are no others". Rumi, Jalal al-Din *Diwan-i Shams-I Tabrizi*, 34972 from Chittick, William C., *The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi*, New York, State University of New York, 1983, p. 183.

"قوامه" مستندا إلى الله في كل حين وآن[1]. من هنا يمكن القول بأن علاقة الوحدة بالتجليات هي كعلاقة الجوهر بالأعراض. ولذلك كان يقول الرومي «ولأنه عرَضٌ، لا ينبغي للإنسان أن يقف عنده، لأن هذا الجوهر مثل نافحة المسك، وهذا العالَمُ المادي وطيباته مثلُ رائحة المسك. رائحة المسك هذه لا تبقى لأنها عرَضٌ. كل من طلب في هذه الرائحة المسك، لا الرائحة، و لم يقنع بالرائحة، فهو جيد؛ أما من وقف عند رائحة المسك واكتفى بها، فهو سيء[2]». والتغيرات والتقلبات التي تطرأ على الصور والتجليات، لا تلحق الذات الإلهية، فهذه تبقى هي هي.

ولا بد من إثارة الانتباه إلى أن اسم "التجليات" من الأسماء المتضادة؛ فالتجليات تعني للوهلة الأولى فعل إظهار الخفي والمستتر، إلا أنه عند التأمل في بعض أقوال العارفين من الصوفية نجد لها معنى مضادا، وهو فعل **حجب** الذات الإلهية عنا. فالله، كما يقول الحلاج"، متجلٍّ في خفائه، مختفٍ في تجليه". ويؤوّل جلال الدين الرومي تردد التجليات بين الكشف والحَجب بأنه «لو سطَع نورُه دون حجاب، لا تبقى سماءٌ ولا أرضٌ، ولا شمسٌ ولا قمرٌ، ولا يبقى إلا ذلك الملك»[3]. فحجابه هو سر وجود العالَم.

وبهذا المعنى يكون القول "بوحدة الوجود" هو أحد الحلول المتطرفة للإشكال القديم، إشكال الوحدة/التعدد. ويمكن أن نرى في هذا الإشكال من خلال مظهره الموضوعي الذي يعني تقابل الواحد والكثير (الباطن والظاهر، والحقيقة/المجاز)، أو من خلال مظهره الذاتي باعتباره تقابلا بين الأنا والأنت، بين الذات والآخر. هكذا يمكن الكلام عن وحدة وجود **موضوعية**، وأخرى **ذاتية**؛ الوحدة الأولى وحدة

---

(1) وقد اعتمد ج. د. الرومي على الحديث القدسي "كنت كنزا مخفيا" لتبرير خلق العالم بوصفه مرآة لجماله. وفي هذه المرآة يصبح العارف هو المعروف، والرائي هي الرؤية، بل "ليست هناك عين سوى هو"

(2) **فيه ما فيه**، ص 101.

(3) **فيه ما فيه**، ص 43؛ ويقول «وقد خلق الحقُ تعالى هذه الحجب من أجل المصلحة، لأن جمال الحق لو ظهر من دون حجاب، لما كانت لدينا القدرة على تحمله، ولما استمتعنا به. وبواسطة هذه الحجب نحصل على المدد والنفع... عندما يتجلى الحق تعالى على الجبل بحجاب يزدان بغلالة من الشجر والزهر والخضرة، وعندما يتجلى من دون حجاب يجعل عاليَه سافلَه، ويحيله إلى ذرات ﴿فلما تجلى ربُه للجبل جعله دكًا﴾ (الأعراف 135/7)»، جلال الدين الرومي، **فيه ما فيه**، ترجمة عيسى علي العاكوب، بيروت-لبنان، 2004، ص 72.

كامـــنة، وهـــي وحـــدة الحق المحجوب بتجلياته؛ والوحدة الثانية **وحدة في مسار خروجها إلى الفعل**، ويقوم بها السالك عن طريق صقل متواصل لمرآة ذاته.

وإذا كانـــت "وحـــدة الوجـــود" **الموضوعية تعني الكلية**، أي أن الله والعالم لا يـــشكلان سوى وجهين لكلٍّ واحد[1]، أو أن كل ما يوجد من أَلفه إلى يائه ما هو إلا الله، فـــإن **وحدة الوجود الذاتية** تنطلق من معاينة الثنائية بين الأنا والأنت، سعيا وراء تحـــويل الأنـــا إلى أنت «ففي حضرة الحق لا مكان لاثنتين من "أنا". أنت تقول "أنا"، وهو يقول "أنا": فإما أن تموت أمامه، وإما أن يموت أمامك، حتى لا تبقى الثنائية»[2]؛ وفي هذا السياق يروي لنا جلال الدين الرومي: «دق إنسانٌ باب الحبيب فناداه صوت من الداخل... من الطارق فأجابه أنا، فناداه الصوت: إن هذه الدار لا تتسع لي ولك. وظل الباب مغلقا. فسار المُحِب إلى الصحراء. ثم عاد بعد عام ودق الباب مرة أخرى، وســـأله الصوت كما سأله من قبل: مَن الطارق؟ فأجاب المحب أنه أنت نفسك، ففتح له الباب»[3]. ولا يمكن تبرير هذه الرغبة في نظر جلال الدين الرومي إلا إذا رجعنا إلى مفهوم "الكلية"، وسلّمنا بأن الله يوجد معنا أين كنّا، وما علينا سوى الكشف عنه: «إن مملكة الله توجد في قلوبنا، ولذلك علينا أن ننظر فيها»، كما يقول في كتاب **فيه ما فيه** «عندما تتأمل جيدا، تجد أصل الأشياء كلها في نفسَك؛ وهذه الأشياء الأخر جميعا فرعُ نفسك[4]» ويقول في **الرباعيات**:

«أيها الصوفي السالك، إن كنت تبحث عن ذلك
فلا تبحث عنه خارج نفسك، ابحث عنه في نفسك[5]

لِـــــمَ تجـــــوبُ العـــــالَم حائـــــرا
ومـــن تـــبحث عـــنه لـــيس خارجـــك؟»[6]

---

(1) *Diwan-i Shams-I Tabrizi*, 34972 from Chittick, cf. Rumi, Jalal al-Din, William C., *The Sufi Path of Love, The Spiritual Teachings of Rumi*, New York, State University of New York, 1983, p. 182-183.

(2) **فيه ما فيه**، ص 59؛ ويقول في نفس الصفحة «وفي الأخير جاء النداء: أتريد أن يظهر؟ إذن ضحِّ بنفسك، وصِر عدَما»؛

(3) جلال الدين الرومي، عن عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة، 1967، ص 535.

(4) **فيه ما فيه**، ص 47.

(5) **رباعيات**، ترجمة عيسى ع. العاكوب، دمشق 2004، رقم الرباعية 32، ص 29.

(6) نفسه، رقم الرباعية 1979، ص 516.

إذن الحبـــيب الذي نبحث عنه هو أقرب إلينا من حبل الوريد، لكنه في نفس الوقت أبعد منّا بعد السماء عن الأرض.

2 – محو الثنائية غاية وحدة الوجود الذاتية:

هكذا تبدو "وحدة الوجود" الرومية منذ البداية غارقة في مفارقة عويصة، مفارقة شـــعور السالك، في آن واحد، بتعالي الله المطلق وبقربه الصميمي منه. ومن ثم سيكون العاشـــق موزعا بين الغيرة على معشوقه فيثبت "أن لا وجود إلا هو"، وبين الطمع في اســـتبطانه، مما يجعله يقول "ما في هذه الجبة إلا الله". ولا يمكن تجاوز هذه المفارقة إلا بفـــناء الـــذات في الآخر، أي بمحو الثنائية. ويبدو أن المحو هو بمثابة القانون الموضوعي الـــشامل الذي بدونه لا يمكن حصول تطور الكائن من طور إلى آخر. ويصف لنا ج. د. الرومي عملية المحو على أنها عملية تطورية شاملة تنطلق من مستوى العناصر المعدنية حتى مستوى الملائكة عبر المراحل النباتية والحيوانية والإنسانية، لنستمع إليه يقول:

«متُّ من حيث إني معدن وصرت نباتا؛/مت كنبات وانبعثت كحيوان؛/مت كحـــيوان وأصـــبحت إنسانا./لماذا علي أن أخاف؟ هل عندما أصبحت لا شيء بالمـــوت؟بل متى مت كإنسان، للارتفاع مع الملائكة المقدسين؛ ولكن ولو من عالم الملائكـــة/علـــي أن أتخلى: كل شيء يفنى ويبقى وجه ربك/عندما أضحي بنفسي الملائكـــية/سأصبح ما لا يستطيع فكر أن يتصوره/آه، اتركني أن لا أوجد/من أجل اللا-وجود/يصرح في نبرة عضوية، 'إليه سأعود'".

إن القول بأن **الفناء** هو غاية الساعي إلى وحدة الوجود قد يدفع المرء إلى أن يقـــول بأن الأمر يتعلق بالأحرى **بوحدة عدمية**، وليس بوحدة وجودية، وهذا ما يتـــبين مـــن قـــوله: «خذ العبارة الشهيرة: "أنا الحق"، يظن بعض الناس أنها ادعاء عظـــيم؛ لكن "أنا الحق" على الحقيقة تواضع عظيم، لأن من يقول "أنا عبد الحق" يثبت وجودين اثنين، أحدهما نفسه، والآخر الله؛ أما من يقول "أنا الحق"، فقد نفَى نفسَه، وأسلمها للريح. يقول "أنا الحق" يعني "أنا عدم"، هو "الكل"، لا وجود إلا لله. أنا بكليتي عدم، أنا لست شيئا»[1].

---

(1) **فيه ما فيه**، ص 83؛ نفس القولة ترد بعبارة أخرى: وهكذا فإن منصور [الحلاج] عندما بلغت محبـــته للحق نهايتها صار عدوا لنفسه وأفنى نفسه، إذ قال "أنا الحق"، أي "أنا فنيتُ"، وبقي الحـــق وحـــده. وهذه غاية التواضع ونهاية العبودية، إذ تعني العابراة: "هو وحده". فالدعوى

ومـــن البـــيّن بنفسه أن القول بأن الفناء غاية التوحيد معناه أن غاية الوحدة، بأشـــكالها المختلفة، ليست هي تحصيل المعرفة بالحق معرفةً نظرية، وإنما هي تحصيل عـــرفان به، أي شعور **بوحدة وجدانية** مع الحق تنتفي من جرائها كلُّ ثنائية: «ولو نُظِر إلى المقصود لزالت الثنائية»[1] ولذلك كان على السالك أن لا يكتفي بالبرهنة على أن تجليات الوجود هي تجليات الحق، أو يقنع برؤيتها رؤية حسية، بل عليه أن يذهب وراءها للكشف عن نواتها، بالرغم من مخاطر لقاء المحدود باللامحدود. بعبارة أخـــرى، علـــى السالك أن لا يكتفي برؤية الوجود أو الكلام عنه، وإنما عليه أن يَصيره، أو بالأحرى أن يكتوي بناره.

إن الطـــريق الـــصوفي إلى وحدة الوجود متضادة الأطراف. فهي تنطلق من التجلـــيات لتنتهـــي إلى الـــذات، من المتعدد المحسوس والقابل للإدراك إلى الواحد المعقـــول غـــير القابل للإدراك[2]. ولا يمكن أن يتحول الضد إلى ضده إلا إذا فني أحـــدهما في الآخر. هكذا يكون **الفناء** هو "حجر الصوفية" من أجل إذابة الكثرة والاخـــتلاف والمغايرة في الوحدة المطلقة. «فلتكن سعيدا معه، لا مع "غيره": فهو الـــربيع، والآخـــرون يناير»[3] وليست هناك غاية وراء العودة إليه «فكما أن الحق أعطانا الوجود بدون سبب، فعلينا أن نعود إليه بدون سبب»».

ولا ينبغـــي أن نفهم من عبارة "الطريق العدمي" أنها سلبية تماماً، بل بالعكس بفـــضل هـــذه الطـــريق يكتسب صاحبها حرية شاملة إزاء المكان والزمان، إزاء الجغـــرافية والتاريخ، إزاء كل شيء إلا حيال المعشوق[4]. هذه الحرية التي تتجلى بمظهر "الفناء عن الذات" تمكّن المتصوفَ من "البقاء مع الله". وأخيراً، فإن من شأن إفراغ الذات من المعارف والهموم الدنيوية أن يخلق قوة جديدة في النفس تمكّنها من قـــبول الكمـــال المطلق في ذاتها «لا بد من لبٍّ لكي يدرك اللب، ولا بد من روح

والتكبـــر تكـــونان في أن تقول "أنت الله، وأنا العبد". لأنك بقول هذا تكون قد أثبت وجودك أيضا، ويلزمن من ذلك الثنائية. وإذا ما قلت أيضا: "هو الحق"، فإن في قولك هذا "ثنائية"؛ إذ ما دام أن "أنا" موجود، فإن "هو" غير ممكن. ولذلك فإن الحق هو الذي قال: "أنا الحق"؛ لأن غيره لم يكن موجودا وكان منصور قد فني، وكان ذلك كلام الحق»، نفسه، ص 277.

(1) **فيه ما فيه**، ص 56.

(2) يقول في المثنوي: «فأي شيء أكثر بعدا عن الفهم والاستبصار من سر الحق وذاته؟»، جلال الدين الرومي، **مثنوي**، ص 291، 3، 3640.

(3) *Masnawi* III 507-508, from Chittick, op.cit Rumi, J. D.,

(4) cf. *Masnawi* VI 2266.

لكـــي يـــتلذذ بالـــروح[1]». هكذا يصبح الفناء مَلَكة، والتطهير حِيازة. وهذا هو الشرط لكي تصبح الذات هي المطلق.

ولا يـــأملنّ السالك في الوصول إلى الحق على نحو قاطع، فالطريق إليه لا نهاية له، لأن البحث متجدد ولا ينقطع مادام «المحبوب يتخذ في كل حين ثوبا جديدا»، ولأنـــه حـــتى لـــو وصل السالك إلى لب الجوزة، فإنه سيجد الآلاف مثله[2]، « والإنسان الذي يصبر على البُعد عن الحق، ولا يجتهد في الوصول إليه، ليس إنسانا؛ وإذا ما استطاع إدراك الحق، فلن يكون ذلك الحق على الحقيقة أيضا. وهكذا فإن الإنـــسان الحقيقي هو الذي لا يتوقف عن الاجتهاد، ويظل يدور حول نور جلال الحق دون هوادة ودون قرار. أما الحق فهو ذلك الذي يحرق الإنسان ويحيله عدما»[3].

3 - وحدة الوجود بين الاتحاد والحلول:

وكمـــا سبق منا القول، قد تتخذ "وحدة الوجود الذاتية" إما طريق الإتحاد أو طـــريق الحلول. وتنطلق **وحدة الاتحاد** من معرفة النفس، فالطريق إلى معرفة الحق يبدأ من معرفة الذات والوعي بها، لأن الذات، أو الإنسان، مرآة الحق وأسطرلابه: «الإنسان أسطرلاب الحق، ولكن لا بد من مُنجِّم لمعرفة الأسطرلاب... ذلك لأن "مـــن عـــرَف نفسه فقد عرف ربه"... ومثلما أن هذا الأسطرلاب النحاسي مرآة للأفلاك، فإن وجود الإنسان، حيث يقول تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم﴾ (الإسراء) أســـطرلاب الحق. وعندما جعل الحقُ تعالى الإنسانَ عالما به وعارفا ومطلعا، صار يـــرى في أسطرلاب وجوده تجلي الحق وجماله المطلق لحظة لحظة، ولمحة لمحة، وذلك الجمال لا يغيب عن هذه المرآة البتة[4]». ومع ذلك، نجد جلال الدين الرومي ينصح

---

(1) **المجالس السبعة**، ص 24.

(2) «الجـــوزة التي في داخلها لب حلو/والدرج الذي فيه در رائع/لا تطلب تكسيرهما حسدا/فإن تكـــسرْهما، فـــإن فيهما الآلاف مثلهما»، **الرباعيات**، رقم 499، ص 146؛ ويقول «فلا قدرة للمخلـــوق مـــن تراب على أن يشرق عليه شعاع شمس "الحقيقة" على الدوام»، **مثنوي**، 3، 3395.

(3) **فيه ما فيه**، ص 73.

(4) **فـــيه مـــا فيه، ص** 39، يقول أيضا «جاء في الحديث "أرني الأشياء كما هي". الإنسان شيء عظيم، فيه مكتوبٌ كل شيء، ولكن الحجب والظلمات لا تسمح له بأن يقرأ العلم الموجود في داخله»، نفسه، ص 90.

الـــسالك أن يهرب من ذاته بعد أن يعرفها، حتى يمكن أن يعرف الحق (وإن كان غير قابل للمعرفة والتعريف) ويتحد به: «فلنفترض أنك تعرف حدود/وأفعال كل الجواهـــر،/مـــا هو الشيء الخيّر بالنسبة إليك؟/أن تعرف تعريفك الحقيقي/إنه الأمر الأساســـي/إذن عندما تعرف تعريفك الخاص،/اهرب منه/فأن تحاول إدراك الواحد الذي لا يمكن أن يُحدّ/يا أيها االناخل من الغبار».

ويقول في الرباعيات عن جدلية خروج الإنسان عن ذاته لكي يعرف ذاته:

كـــنتُ منشغلا بنفسي، و لم أكن مستحقا لنفسي/وعندما خرجت من نفسي وجدت نفسي[(1)]

إذن **الاتحـــاد** هو أن يصل المتصوف إلى مقام الإحساس بوحدة ذاته مع ذات الله: «عـــندما تـــتحد الذات بالله، يصبح الكلام عن ذات الله هو الكلام عن هذه الذات (البشرية)، والكلام عن هذه الذات هو الكلام عن ذاته»[(2)]

وبفـــضل الاتحـــاد بـــالله يقـــع تحول غريب في ذات المتحد، حيث تتساوى المتقابلات والأضداد وكل أشكال الاختلاف بالنسبة إليه: فهو كل المحبين في العالم، هـــو المؤمن والكافر، المسيحي والهرمسي، هو الخمر والكأس والمتعة، هو الموسيقى والرباب، هو الاثنين وسبعين فرقة، وكل الفرق التي ستفترق أمة الإسلام إليها، هو العناصـــر الأربعة، هو الحق والباطل، الخير والشر، البسط والضيق، المعرفة والتعلم والزهد والإيمان، الجنة والنار، كل ما بين السماء والأرض من ملائكة وإنس وجن. بل إن الصفات الأخلاقية التي تلحق بالأفعال تتساوى بأن تفقد معناها «ومثل هذا الـــشخص فـــان في الحـــق، الذنب عنده ليس ذنبا، والجُرم عنده ليس جُرما، لأنه مغلوب ومستهلكٌ في الحق»[(3)]

ولا نـــستطيع أن نميز من عباراته عن الوحدة الذاتية هل الأمر يتعلق **بالحلول**، حلـــول الـــذات الإلهـــية في الذات البشرية، حلول المطلق في النسبـــي، أم الاتحاد بالذات الإلهية، لأن التجربتين معا تقتضيان الموت والفناء.

---

(1) رباعيات، رقم 15، ص 24؛ ويقول قلت حينا: "أنا أمير نفسي" * * وصرخت حينا "أنا أسير نفسي»، رقم 16، ص 25.

(2) Rumi, J. D., *Masnawi* VI 4040, from Turkmen, Erkan, *The essence of Rumi's Masnevi*, Turkey, 1992, p. 345.

(3) **فيه ما فيه**، ص 85.

ومع ذلك، ففي قمة اختلاط الأنا بالأنت، الإنسان بالله، لا يملك ج. د. الرومي إلا أن يقر ببقاء الاختلاف بين الذاتين: «يا إلهي، أناي أنت، يا جوهرتي المتألقة/كم نحن مختلفين الواحد عن الآخر!/أنا مصيرك، لم أعد أنام/أنت لي، أنت لا تستيقظ البتة».

إن استئناسه بالأمثال والاستعارات والقصص والمجازات والتشبيهات والموسيقى والرقص "للبرهنة" على وحدة وجوده تحملنا على القول، من جهة أخرى، بأنها في جوهرها **وحدة وجود مجازية وشعرية**[1]. وإثبات الطابع المجازي لوحدة الوجود الرومية معناه أنها، في جوهرها، **وحدة وجود قولية**، أي أنها تتحقق فقط على مستوى القول والبلاغة، على مستوى اللوغوس بمعناه اللغوي[2]. لكننا عندما نأخذ بعين الاعتبار أن الوجود عند ج. د. الرومي يسكن اللغة قبْليا، لأنه بفضل الكلمة تم خلق الكون –وكأن هذا الأخير ما هو إلا انكشاف الوجود الساكن في اللغة–، فإننا سننتهي إلى أن للتأويلين **القولي والوجودي** لوحدة الوجود نفس الدلالة الواحدة. هكذا يصبح تحقيق وحدة الوجود القولية في مستوى وقوة تحقيق وحدة الوجود الوجودية[3].

من هنا نستطيع القول بأن المرآة التي يرى فيها المتوحد الحق ليست سوى مرآة اللغة. فحتى عندما نصف وحدة الوجود الرومية بأنها **وحدة إدراكية** عملا بالآية القرآنية ﴿أينما تولوا فثَمّ وجه الله﴾، فإنها ترى الله في كل شيء رؤية

---

(1) وقد يكون القول بأن وحدة وجود ج. د. الرومي وحدة مجازية معناه أنها وحدة **معادية للعقل**. فقد ذهب على عادة المتصوفين إلى اعتبار العقل قيدا للسائرين في طريق الوحدة، وليس أداة للكشف والوصول إلى الاتحاد. لذلك كان التحرر من العقل شرطا من شروط تحقيق وحدة الوجود. لنستمع إليه يقول:

La raison est la chaîne/Des marcheurs, ô mon fils/Libère toi d'elle, la voie/Est visible, ô mon fils! *Divan*, p. 151 RUMI, La Connaissance et le Secret, de Ramdom Michel, (1996) Dervy.

(2) مما يدل على ذلك إشارته إلى فناء اسم الأنا في اسم الأنت: «وإذا ما أردتم أسماءكم، فدعوا أسماءكم، وتمسكوا بهذا الاسم... فإن كل من بحث عن اسمه، أضاع اسمَه، وكل من غيّب اسمَه في هذا الاسم، ظفر بحسن السمعة إلى الأبد»، ج. د. الرومي، **المجالس السبعة**، ترجمة عيسى ع. العاكوب، دمشق، 2004، ص 68.

(3) ومن المعلوم أن اللغة احتلت في الإسلام أهمية كبيرة، حيث كانت وراء مشكل كلامي كبير هو مشكل خلق القرآن: هل كلام الله قديم أم حديث؟ هذا علاوة على أنها كانت تحتل أهمية كبيرة في القرآن (كلام موسى مع الله، عيسى وكلامه وهو صبي، وأن للغة هي معجزة محمد).

شـــعرية، مجازيـــة، رمـــزية، لا رؤية واقعية عينية. وهذا هو معنى ما يحصل لبعض المتـــصوفة الـــذي يصلون إلى طور لا يرون فيه الله إلا بالله، فيكون الرائي والمرئي والـــرؤية شـــيء واحد، أو قل الذي يرى الله هو الله: «في نهايته كل ما أرى ليس شيئا سوى الله أو فقط الله يرى الله أو قبل أي شيء آخر أنا أرى الله».

وأخيرا، فإن القول **بوحدة الأديان** هو أحد مظاهر وحدة الوجود «فالإيمان - كمـــا يقول ج. د. الرومي- لا يتغير من دين إلى آخر»[1] لاسيما إذا كان الدين ديـــن العاشـــقين، الذي يرتفع فوق الاختلافات العقائدية، باحثا عما يوحدها عن طـــريق القلب «... ونظرت حولي أبحث عنه، لم أجده على الصليب؛ وذهبت إلى الهـــيكل، هيكل الأوثان، وإلى المعبد القديم، فلم أشاهد فيهما أثرا؛ ثم وجهت بحثي نحـــو الكعبة ولكنني لم أجده؛ ثم تفقدت قلبـــي، وفيه وجدته، ولم يكن يوجد في مكان سواه... خلعت الاثنينية ورأيت العلمين واحدا»[2] وبهذا الوجه تكون وحدة الوجـــود مجهـــودا لتأسيس فضاء محايد ومشترك لكل العقائد، دينية كانت أو غير دينـــية، لكونها تقوم على نفي التعدد والغيرية والاختلاف بين الله والعالم، في حين يتميـــز مفهـــوم "التوحـــيد" بأنه مفهوم خِلافي، كلامي، يروم الانتصار للعقيدة الإسلامية، وانتقاد، بل ومناهضة لا فقط مقابلاتها، كالشِّرك والإلحاد، ولكن أيضا حتى العقائد الوحدوية الشبيهة به.

والحـــق في نظـــر الرومي «لا يكون مدرَكا بعقل من العقول[3]»، وإنما يكون مدرَكا **بالحب**، فهو المَدخل الواسع إلى وحدة الوجود لدى جلال الدين، مما يجعل وحدته **وحدة انفعالية، وجدانية**. بل إننا أحيانا نشعر مع ج. د. الرومي بأن هناك وحـــدة حُبِّية إذا جاز التعبير، أي أن كل ما يحبه الإنسان ويرغب فيه ليس سوى تجلـــي مـــن تجليات الحب الإلهي: «ومن ثم فإن كل ضروب الرغبة والميل والمحبة والـــشفقة الـــتي يُكّـــنها الناس لأنواع الأشياء، للأب والأم والحبيب والسماوات والأرضـــين والبساتين والقصور والعلوم والأعمال والأطعمة والأشربة، تعد ضروبا

(1) **فيه ما فيه**، ص 67.

(2) جلال الدين الرومي، عن عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة، 1967، ص 536؛ ويقـــول عن انمحاء الزوجية «كل شيء يصحب شيئا يغدو اثنين. هذه هي حقيقة الـــزوجية، فإنـــك عندما تكون معه تكون واحدا، وعندما تكون من دونه تكون اثنين اثنين»، **المجالس السبعة**، ص 44.

(3) **فيه ما فيه**، ص 73.

مــــن محبة الحق والتوق إليه»[1]. ولكن بالرغم من أن الأنا يصبح هو الآخر، **فيرى به لا بنفسه**، فإنه لا يستطيع أن يراه: «وكيف يجوز في مذهب العشق * * أن نرى العـــالم بك، ولا نراك؟!»[2]، ولو أنه في مكان آخر يصرح بأننا نرى الله، وإن كنا نراه بقلبنا لا بعقلنا: «رأيت الله بعين قلبـــي. فسألته: من أنت؟ فأجاب: أنت»[3]. إذن يلعـــب القلب والذوق في تصوف الرومي ما يلعبه العقل عند الفلاسفة، فإذا كان العقل عند هؤلاء هو الذي يدرك ما لا يستطيع الحس إدراكه، وهو الماهيات الخفـــية، فإن القلب يدرك ما يعجز العقل عن إدراكه، فما ندركه واحدا بالذوق، ندركه اثنين بالعقل.

* * *

كـــان همـــنا في هذه الرحلة بين الأنحاء التي اتخذها وحدة الوجود عند جلال الـــدين الرومي متابعة صيرورة تحول وحدة الوجود من لحظة إلى أخرى، أكثر من الـــبحث عـــن نسق نظري متكامل لها. وقد وجدنا شاعر قونية أميل إلى وصف تحولات السالك من الوعي بالثنائية والكثرة إلى الفناء في الوحدة، من السعي وراء التوحيد، توحيد الله، إلى التوحد به، علماً بأن تحولات الذات لا تتوقف حتى حينما يفنى الفرد في الله، أو "يحل" الله في الفرد.

ولأول وهلـــة بـــدا لنا هذا المسلسل في ظاهره كما لو كان سلبيا. ذلك أن الطمـــوح للحـــصول على الكمال الأقصى، كمال الوحدة مع الحق، كمال تحول الفرد إلى الكل، يقتضي إفراغ الذات من الكمالات الفردية والجماعية، أي إفراغها مـــن همـــوم النفس والمدينة. لكن عند إعادة النظر في العملية السلبية لإفناء الذات نجـــدها ذات طابع إيجابـــي لأنها تُكسِب الذات ملكة جديدة بموجبها تكون قادرة على تلقي المطلق، وبالتالي على ممارسة حرية أرحب.

إن طبـــيعة التجربة الصوفية في سعيها نحو وحدة الوجود تفرض على السالك أن يعمـــل علـــى توقيف العقل بجهة ما، لأن غايتها ليست هي المعرفة عن طريق الفصل والتمييز، بل العرفان عن طريق التفكير في الوجود بالوجود، التفكير في الله بـــالله، أو قـــل بالأحرى، التطابق مع الوجود بالوجود، لا بالفكر. بعبارة أخرى،

---

(1) **فيه ما فيه**، ص 72.

(2) **رباعيات**، رقم 14، ص 24.

(3) *"J'ai vu Dieu avec l'oeil de mon coeur. je lui ai demandé: Qui es-tu ? Il m'a répondu: Toi"*

لكي تسكن الألوهية في نفسك، عليك أن تهب لها كلك، حتى لا ترى ولا تسمع ولا تفكر ولا تحب إلا بها.

ومـــع ذلـــك، لمّا كانت وحدة وجود جلال الدين الرومي تقوم على المجاز والاستعارة، وما تقتضيه من موسيقى ورقص على إيقاع حركة الكون، فيمكن لنا أن نقـــول إنها وحدة قولية. بيد أننا لو أخذنا بعين الاعتبار أن الحق يسكن الكلمة، الـــتي كان بها الوجود، لأدركنا أن **وحدة الوجود** عند شاعر قونية كانت **وحدة وجودية** أيضا. إلا أنها وحدة وجودية منفعلة بالجود الإلهي.

مـــن هنا نفهم لماذا كان القلب هو أداة ومدار هذه الوحدة، أي لماذا كانت وحدة وجود جلال الدين الرومي **وحدة قلبية وجدانية** لا عقلية استدلالية. فجلال د. الرومـــي لم يكن يُعنَى بالبرهنة على رؤيته الوحدوية بمقدمات ذاتية وضرورية، وإنمـــا كان يهتم بالانفعال بها في نشوة لا تشوبها المفاهيم والبراهين العقلية. ولذلك كان للحب دور حاسم في تحقيقها.

وأخـــيرا، مـــن المناســـب أن نذكّر من جديد بالمفارقة التي تسري في وحدة الوجـــود عـــند الرومي، وهي أن هذه الوحدة لا تلغي تعالي الله، ولا فردية الذات البشرية. ففي عز الفناء ومحو الإثنينية، يتم الإقرار عن طيب خاطر بالمغايرة الجذرية بين الله والعالم التي تقتضي التعالي المطلق. ومن ثَم، إذا لم يكن العالَمُ سوى تجل من تجليات الله، فإن تغير التجليات لا تنعكس على ذات الله. فوحدة الوجود تبقى على مستوى الوجدان، على مستوى القول، على مستوى الشطحات العاشقة. من هنا كانت وحدته **وحدة معاينة، وحدة مشاهدة منفعلة بالوجود، وحدة رؤية** يذوب فيها الرائي والمرئي والرؤية في آن واحد.

ملحق 2

حول مظاهر فشل لقاء الفلسفة والشعر بالتصوف

لقاء محمد السرغيني بابن سبعين

ذكّرني اهتمام الشاعر محمد السرغيني بابن سبعين برغبة القاضي والفيلسوف أبـــي الوليد ابن رشد في لقاء محي الدين ابن عربـــي. لقد تطلع شاعر فاس من وراء لقائه بابن سبعين إلى عقد الصلة بين الشعر التصوف، أو بالأحرى بين الخيال والـــذوق وبين الجمال والعرفان، في حين أراد فيلسوف قرطبة من وراء لقائه بابن عربـــي أن يقطع في إمكان اتصال الفلسفة بالتصوف، والنظر بالكشف، والبرهان بالـــوجدان. فهل نجح الرجلان في لقائهما بالمتصوفَيْن المورســـيين؟ هل نجح لقاءا الشعر والفلسفة بالتصوف، أم كان مآلهما الفشل؟

لقـــد كـــان لقاء ابن رشد بابن عربـــي لقاءً حيّا وتاريخياً، شهد به ابن عربـــي نفـــسه، ونقل لنا وقائعه على نحو رائع في الفتوحات المكية؛ أما لقاء محمد السرغيني بابن سبعين فكان من وراء حجاب الزمن والكتابة والتحصيل. وبالـــرغم من أن اللقاء الأول جرى مشافهة وجها لوجه، والثاني كان لقاءً عبر وســـاطة النص، وبالرغم من الاختلاف بين طبيعة اللقاءين سواء على مستوى الجـــنس القـــولي أو على مستوى الغاية، فإنهما انتهيا معاً إلى مآل واحد، هو الفشل. والراجح ان مقاومة كل من الفلسفة والشعر لأي استدراج للذوبان في جـــنس القول الصوفي كان من أسباب هذا الفشل المزدوج، ولو أنهما لم يخفيا طمعهمـــا في التعـــرف على مسالك التجربة الصوفية وتذوق بعض من لذّاتها العارمـــة. لكنـــنا يمكـــن أن نضيف سببا آخر لفشل اللقاء بين أجناس القول الـــثلاثة - الفلـــسفة والتصوف والشعر-، وهو أنها تصدر عن تجارب وجودية صـــميمية لا يمكن ردّ بعضها إلى بعض، بسبب اختلاف موضوعاتها - الوجود والـــواحد واللغة - وإن كانت تقتسم الشعور بعدم الاطمئنان إلى العادة والى الشائع والمتداول من الحقائق والأعراف والشرائع وأنحاء التعبير.

لقد سعى ابن رشد بلطف ورقّة مع شئ من الحيلة إلى لقاء ابن عربي ولو أنه كان «صبيا ما بَقل وجهه ولا طرّ شاربه». وقد كان في جوهره لقاءً صوفيا شعريا، بإشاراته ورموزه، بانفعالاته وعواطفه، بمحبته وغيرته، بعنفه ودماثته، بتطلعه للمشاركة في التجربة الخارقة، برفضه الانحباس في أفق واحد مسدود. ولعل هذا الجو المحفوف بالترقب واليقظة، المفعم بالانفعالات المحتدّة، هو الذي افشل اللقاء منذ لحظته الثانية، بعد ان لاحت بارقة أمل في اتصال محتمل بين الحكمة والتصوف. فقد أبَى المتصوفُ إلا إن يربك الفيلسوفَ بإجابته الملتبسة عن سؤال إمكان لقاء الكشف بالنظر:

«قلت له: نعم ولا!

وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها»!

لقد فشل اللقاء "الحيّ" بين ابن عربي وابن رشد، فهل انقطع الأمل في أي لقاء جوهري بين الحكمة والتصوف؟ لا نعتقد ذلك، فإذا كان المتصوف قد أوقع ألفيلسوف في شَرَك الحيِرة والشك من أمر اتصال الفلسفة بالتصوف (وبهذه الجهة يكون المتصوف قد نجح في وضع الفيلسوف على طريق التصوف، لان الحيرة إحدى مداخل هذه التجربة الروحية الخارقة)، فان ابن عربي، وحسب اعترافه، صار له تعلق ما بابن رشد وشوق لرؤيته، بل إنه حرص على "مشاهدته" والاجتماع به حتى من وراء حجاب، بالرؤية الخارقة، في الوقت الذي انصرف فيه القاضي للانشغال بنفسه وبطريقه عنه. لم يُفض هذا الفشل "التاريخي" إلى توقيف صيرورة اللقاء، وإنما نَقَله إلى منزلة أخرى. فإذا كانت الحكمة هي التي أخذت في أول الأمر زمام المبادرة في الإعراب عن رغبتها في لقاء التصوف، فإنها ما أن عاينت تردد المقال في شأن اتصال التجربتين الصوفية والفلسفية، حتى انصرفت للتفرغ إلى موضوعها والعناية بسبيلها الخاص. فانتقلت الرغبة في اللقاء إلى التصوف، الذي سعى في لقاء الفلسفة طمعاً في مدد منها، إن لم يكن على مستوى الرؤيا، فعلى الأقل على مستوى اللغة والمضمون.

* * *

أما الشاعر الفاسي محمد السرغيني فقد سعى هو الآخر في طلب ابن سبعين. وكان لقاؤه به مرتين، لكن عبر حجاب النص. ولا يَخفَي أن الإعراب عن الرغبة

في لقـــاء القول الصوفي هو اعتراف غير مباشر بانسداد ما في أفق البحث الشعري، وتطلـــع إلى فتوحات شعرية جديدة آتية من أهل الخِرقة، فقد صارت «الكلمات أنثـــى عاقر» وباتت «الدلالة شمطاء». ان هروب السرغيني من حيز القول الشعري إلى فضاء القول الصوفي، كان هروبا فطريا، حمايةً لشاعريته كيلا تسقط في أحابيل «الكرادلة» النقاد. لقد احتال السرغيني على المؤسسة العلمية كيما يحتفظ بانتمائه لعـــشيرتها دونمـــا تفـــريط في هويته الشعرية. وبهذه الجهة كان وفيا لطبيعة القول الشعري الذي ليس له بدّ من التجوال والسفر بعيدا إلى الأعالي الشاهقة بين الحين والآخر حتى لا يستدرج إلى السقوط في مذهبية مقيتة، أو ولاء شعري ركيك. لقد كان لجوء السرغيني للصوفية بمثابة اعتراف صريح منه بعجز اللغة واستحالة الدلالة وترهل المؤسسة النقدية. فبات التصوف بهذا الاعتبار ملاذاً للدلالة ورمزا للمغامرة والتمـــرد والعـــنفوان. إلا أن ســـلوك شـــاعر فاس هذا تطبعه المفارقة: ففي أوج "تمركسه"، أي في معمعة بحثه عن البديل الجذري للإنسان بما هو الإنسان، يلجأ إلى فكـــر مناهض في مظهره للإنسان المشار إليه والموجود هنالك في المجتمع والتاريخ. وهـــذا مـــا يجعلنا نقول بان لجوؤه إلى ابن سبعين كان هروبا لاشعوريا من فضاء الجمهـــور والقطـــيع والفكر الواحد الشامل، إلى فكر ذاتي غير منضبط بالتزام أو بمساطر أو قوانين داخلية، بالرغم من قيامه على المشيخة والولاء.

بـــيد ان الـــسرغيني لم يشأ ان يقرأ ابن سبعين باعتباره شاعرا أو عاشقا، بل اســـتكره نفـــسه أن يقرأه كمحقق باحث. وهو ما أسدل حجابا آخر بينه وبين المتـــصوف المتمرد. فلم ينظر إليه من حيث هو صاحب تجربة خارقة، بل باعتباره مـــؤرخا ناقدا لجُماع إبداع الفكر العربـــي - الإسلامي، أي بوصفه صاحب قول أو تجربة قولية وحسب. لم يشأ ان يقرأ ابن سبعين قراءة مكابدة وتأويل، بل قراءة مُدارســـة وتدقيق. أو انه لم ينظر إلى نصه عبر مقوله الجوهر، بل عبر مقوله "له". فضّل السرغيني ان يبقى على مسافة ما من نار الشمعة، وكأنه كان على خشية من نفـــسه مـــن مغامـــرة غامـــرة في تخوم الحرم المكي. ولعل أحد أسباب فشل لقاء الـــسرغيني/ابن سبعين يعود إلى رفضه أن يكون مريدا لأي كان. فشعره كان دائما في بحـــث مستمر، بحث يرفض المشيخة والقطبية، ولو كانت على حساب وضوح المـــسلك والطريق. لقد فضل الشاعر ان يحافظ على هامشه المفضل من الحرية إزاء الجمـــيع، فضّل ان يبقى في مدينته فاس لممارسة الشغب على الجميع، ومع ذلك لم

تمــض بــه الأمور إلى ان يأمل في أن يكون مجذوبا أو متوحدا في أعالي الجبال أو "ملاماتيا" في قارعة الطريق.

كانت قراءة م. السرغيني لابن سبعين إذن قراءة وصفية نقدية، وليست قراءة شــعرية تجــريبية. لقد نظر إلى المتصوف كدارس، لا كعاشق لهذا الفن من القول والتجربة. لذلك احتفظ بمسافة بينه وبين ابن سبعين، ولم يرد أبدا في أية لحظة من اللحظــات أن يتماسّ به، أو يستلهمه في مغامرة وجودية أو وحدوية جديدة. وقد حرمته هذه الجهة من النظر من أن يتغلغل في التجربة الصوفية السبعينية. لقد فضّل الــشاعر أن ينظر إلى المُرَقّعة لا إلى لابسها، فكان له حظ منها، لا من لحظة المَحق والطّمس.

وبالفعــل، لم يــسلم معجمه وأسلوب كتابته وموضوعاته الشعرية من التأثر بالقــول الــصوفي، ولاســيما في بعض إنتاجاته الأخيرة التي انتحل فيها أسلوب المقامــات والمقــولات. فقد صار يتناول وجوده الشعري كما يتناول الفيلسوف الموجــود، والصوفي الواحد، فينظر إليه عبر تجلياته المقولية، فتصير مدينة فاس مثلا فواكه سبعا أو دُروبا عشرة، على غرار مقولات الموجود، أو مقامات الواحد. فما كــان يهمّه من التجربة الصوفية هو لغتها وجموحها، لا هدفها ومبتغاها؛ ما كان يهمــه هو الرحلة نفسها لا لحظة الوصول، اجتياز الوديان السبع بأهوالها ومخاطرها لا نعمــة اللقــاء! ففاس لم تعد موجودة في عالم السرغيني إلا من خلال ذكريات المــشماش والــبرقوق والتوت... فأين فاس من كل هذا؟ لقد أصبحت فاس هي الــسرغيني، هي ذكرياته، كالحال بالنسبة لطيور فريد الدين العطار، التي بعد عناء الرحلة وعذاب الحيرة والشك، لم تر في المرآة، بعد وصولها إليها، إلا نفسها! هكذا يتحول موضوع الشعر إلى منطلق لإيحاءات الشاعر، يتحول الموضوع الشعري إلى رمــز لكل الأشياء من حيث ما هي تُحيل على الذات. ولهذا فمَن أراد أن يبحث عن المعنى في شعر السرغيني فلن يظفر به. من أراد أن يصل مع السرغيني فلن يصل. لقــد صارت فاس دروبا وفواكه وذكريات لا يمكن فك طلاسمها إلا بعلم شعري هرمــسي ربما كان خاصا بالشعراء أو بعلماء الحروف والأعداد، علم لا يعرفه إلا ذوو القربى أو الراسخون في العلم.

أسمــاء ومقامات ومقولات، هذا ما اغترفه السرغيني من التصوف. لم ير في التــصوف إلا ألوان المرقّعَة، ألوان يقرأ فيها حفريات مقامات مريد لبسها يوما ما،

أو لبـــسها كـــل الواصلين في كل الأزمان. فالألوان هي التي كانت تعنيه وليست مضامين الألوان وغاياتها. لقد كان السرغيني أقرب إلى المتسكع ما بعد الحداثي منه إلى المتصوف المتوحد الذي يجد ضالته وهويته في طلب الرحلة والسفر! المتسكع في دروب فاس كالراحل في مقولات الموجود، أو في مقامات الواحد. فاس هي مرقعة المتـــصوفين التي يلبسها واحد بعد آخر. لقد استبدل شاعر فاس المطلق بالملموس، والسفر بالتسكع. لقد أعجب بها وهام بحلمها، و لم يكن همه أن يعرف حقيقتها أو يصل إلى مركز جاذبيتها.

لقد كانت مقاربة السرغيني للموجود على عكس اقتراب الصوفي منه. فالأول يـــنطلق مـــن المطلق إلى الجزء، فما كان يعنيه هو الأشياء في جزئيتها، لا المطلق في إحاطـــته، بل انه لا يرى في الجزئي إلا الزاوية التي تثير انفعاله. فقد كان السرغيني ديمقريطـــي الأصـــل. ولكـــن له أيضا نسباً أرسطياً سبعينياً، فقد كانت له نظرة مقولاتـــية - مقامية، لان ما كان يشغل باله هو أحوال الألوان والأذواق والطعوم والروائح والأسماء والحروف، لا الانتقال منها إلى جوهرها أو مبدئها المتعالي. كان يحـــرص علـــى أن يظـــل في عالم الأعراض، عالم التفكك والتلاشي، كان يسعد بالأشـــياء الـــصغيرة، لكن دون أن يغرق في عين البحر. لقد انتقم السرغيني لابن رشـــد؛ فقد كان الصوفي هو صاحب زمام المبادرة بقطع حبل التواصل بينه وبين الفيلـــسوف بشيء من المكر، فأَبَى الشاعر إلا أن يكون هو الموصد لباب الاتصال بين الشعر والتصوف والملابسة الداخلية بينهما.

* * *

بعـــد هـــذا الفشل المزدوج للفلسفة والشعر في سعيهما للقاء التصوف، نتساءل هل بوسع النظر أن يستغني عن الكشف، والخيال عن الذوق، هل يمكن لـــصناعة الكلمـــة والانفعال أن تستغني عن صناعة الذوق والجذبة، هل بوسع صناعة العقل وارتياضه أن يدير ظهره تماما لرياضة الروح؟ ليس في نيتنا قطعاً أن ننكـــر ما للفلسفة والشعر من ذوق وكشف خاص بهما يغنيهما عن التطلع إلى فـــضاء الجـــذب والتجليات، ومع ذلك لا نعتقد أن في إمكانهما أن يقطعا مع التصوف على نحو مطلق، سواء على سبيل الاستئناس بأفق آخر، أو على سبيل التعـــرف علـــى طقـــوس تجربة خارقة لا ينفك الشاعر عن البحث عنها. أما التـــصوف فـــلا يـــستطيع بدوره أن يستغني عنهما معا: عن الفلسفة والشعر!

ويشهد على ذلك ابن عربـــي نفسه، الذي لم يكن حريصا فقط على لقاء ابن رشد وعلى معاشرته ولو في غيبته، بل وأيضا على ممارسة الشعر والفلسفة معا في خضم جذبه وتجليه.

ملحق 3

الميتافيزيقا في مواطنها الأصليّة: حوار الفلسفة والتصوّف(1)

تقديم

إن اللقاء مع محمد المصباحي في حوار فكري، هو في عمقه مع إنسان ممارس لفعل النظر: إنه إنسان يعرف آداب الحوار والمنازعة، يُحسِن الإنصات والكلام خارج أية وثوقية أو تنميط للخطاب. جامع بين كيفيات التعقل، وأنماط الشعور، لأن الفكر في نظره غير قابل للحد والحصر في سحنة نهائية: إنه الإنسان المفكر والأكاديمي استطاع أن يرسم لنفسه دروب خاصة ووجهات نظر متميزة في الحقل الفلسفي. وهذه الآفاق، انبنت وتبلورت في منهجية الكتابة عنده فهي:

1- قراء مباشرة للنص الأصلي.

2- عودة إلى النصوص الشارحة، أو المفسرة للمتن.

3 – تفكيك المفاهيم المحايثة أو القريبة من الموضوع المدروس.

4- الخروج بخلاصات ونتائج من أجل تحويلها إلى إشكالات.

الثابت الأساسي في هذه الخطوات المنهجية، هو إظهار الصعوبات أو ما يسميه أرسطو بالعواصات الحاضرة في المتن، من أجل معالجتها وفحصها نقدا وتحليلا، ولهذا فالكتابة عنده ذات روح إشكالية، ببنائه لحقل تتزاحم فيه الثنائيات والتقابلات الذاتية والمفاصل النصية: فهي تناصّ تتناسل فيه وضعيات معرفية مختلفة البناء والسياق. لذلك فهي كتابة ممتلئة، وتشد القارئ إليها بكثافتها ونسيجها الذي لا يترك فراغا أو بياضا. إنها أفق إبداعي متحرر من قواعد الكتابة ذاتها، إلا أنها تتضمن آليات خاصة ومكتسبة بالممارسة. وأهم آلية يمكن تلمسها في كتاباته هي تعويد القارئ على مواجهة الإشكالات، وتعلم بنائها، لكن بعد المضي في

(1) أجرى الحوار الدكتور أحمد كازى.

دروب النص ومفاصله الداخلية وهوامشه الخفية: إنها كتابة استنطاقية تتوخى الإنصات للنص، دون التقيد أو الالتزام بخطوات جاهزة أو إسقاط أحكام مسبقة. فهي تتمفصل في فضاءات من صنعه الخاص. وما بلور لديه هذه الصناعة، هو اهتمامه القوي بالراهن، ومتطلباته. ونتج عن هذا بناء لإشكالية حاسمة، محكومة بقولين أساسيين هما: الفلسفة والتصوف. لكن ما التصوف في نظر هذا الرجل؟ هل هو المعرفة المؤسسة على السلوك والطقس، أم المتحررة منهما؟

ففي فكره كل فلاسفة الإسلام انتهوا إلى التصوف، لكن ليس كل المتصوفة فلاسفة. إلا أن هناك لحظتين في نظره شكلتا نشازا في هذا التاريخ، وهما لحظة "ابن رشد"، و"ابن عربي": الأول رفض التصوف والثاني كمتصوف انفتح على الفلسفة. وحقل بناء هذه العلاقة امتد في وضعيات معرفية متعددة الآفاق:

الأولى، خاصة بالإنسان وبالتالي مقولة الأنا في رابطتها بالذات.

الثانية، وضعية الدلالة وعلاقتها بالمفهوم، وبالتالي أنواع النظر البرهاني والجدلي. وتبين أن هناك صعوبات لممارسة البرهان في الميتافيزيقا مما حول النظر إلى الأسماء والدلالات.

الثالثة، وتتعلق بأونطولوجيا الذاتية في علاقتها بالعرضية. هذا التحليل تأسس على وضعية الواحد بما هو عدد (كم) ذاتي في علاقته بالواحد بما هو منقسم إلى المقولات العشر.

والموجِّه لهذه الوضعيات هو ما يميز مكانة "الواحد بالعدد" عن "العدد" من جهة، و"الواحد بالعدد" عن "الواحد" بما هو مرادف لاسم الموجود، من جهة ثانية. هذه المفارقة الإشكالية أعاد بناءها كتاب **الوحدة والوجود** من خلال الدور الأول الذي تحتله المقولات لبيان الوجود في رابطته بالواحد أو علاقة مقولة الكم بالمقولات الأخرى.

والنتيجة من هذا في نظره هي حد معنى الذاتي والعرضي، من داخل فكرة "المكيال". فهذا الأخير هو ما يأخذ معنى الذاتي والعرضي. والطبيعة المكيالية راجعة إلى مكانة الواحد الذي لا يوجد إلا لمقولة الكم المنفصل العددي (عدم الانقسام) وأما معناه الوجودي، وهو في كيفية نقله من الكم بما هو مقدار أو عدد إلى المقولات التسع الأخرى. وعملية النقل هي إحدى معاني التفصيل الدلالي.

والغـــرض مـــن هذا هو الوصول إلى المكيال الحقي أو ما يسميه أهل العرفان "بالميزان الحقاني" الخاص بالأسماء.

والـــصعوبة الـــتي حولت فكر الدكتور محمد المصباحي للنظر في آفاق مغايرة للموقـــف العقلاني، وهي المتعلقة بسريان الواحد العددي المندرج في مقولة ذاتية، وفي باقـــي المقـــولات. هـــذا الحضور الأخير، هو قوله بالعرضية، وأما جوهريته فحـــصرت في مقـــولة واحدة. وفيلسوف قرطبة ومراكش، عارض القول بجوهرية الـــواحد وعرضـــيته: فهـــل التمييـــز بـــين الذاتي والعرضي، وبالتالي التقابل بين أونطولوجيـــتين متعارضتين هو ما بلور لحظة التفكير في تشكيلات خطابية متباينة والنـــزعة العقلية، وأساسها الفلسفي هو القول بعرضية الوجود كطريق لمحو التضاد بـــين العقـــل والوجدان. ووجد هذا عند ابن سينا. يقول عن مكانة هذه العرضية وأفاقها في كتاب **من المعرفة إلى العقل**.

> «إن القول بعرضية الوجود والعقل بالنسبة للإنسان قد يكون أقرب إلى الحساسية الفلـــسفية الحديـــثة القائمـــة على فكرة تناهي الإنسان ومحدودية معرفته ونسبية معـــتقداته ورؤاه وتعدديـــة مقترباته (استعداداته). إلا أنه فرق بين أن تنشأ هذه الحـــساسية عن تخمة من الوثوقية بكل ألوانها العلمية وغير العلمية، مما يسمح لها بفـــتح آفاق جديدة للاستكشاف وإعادة البناء، وفلسفته قامت من أجل الوثوقية ولـــو في أفـــق ذوقي. ومع ذلك، قد يكون الإقرار بالعرضية هو أقصر المسالك للاقتراب من الوجود والتاريخ، وبخاصة إذا تم توجيه النظر الفلسفي حيث يجب أن يوجه». ص 82

إن العرضـــية التي يروم بناءها الدكتور محمد المصباحي هي من نوع خاص. وهـــي الأقوى على تضمن الذات، بل ذاتية، وأونطولوجية لا مذهبية، متحررة لا وثوقـــية. وهـــذا مـــا وجده في "الأفق الأكبري، وبالتالي ما بعد الحداثة: وإخراج العرضية من وثوقيتها هو في إمكانية انفتاحها على التاريخ والوجود والحقيقة.

1. **اتخـــذ مـــساركم الفكري آفاقا متعددة، باعثُه الأول فحص روابط الفكر الإســـلامي بالـــيوناني، أو تجليات هذا الأخير عند مفكري الإسلام أمثال الكندي، الفارابـــي، ابن سينا، الغزالي، ابن باجة، ابن رشد، الشيرازي... بحـــثا عـــن البناء الإشكالي الواصل والفاصل بينهما. ولا شك أنكم وجدتم ذلك في بعدين أساسيين هما، العقل والوجود: فهل هذه المباحث الأكاديمية هي عندكم مواجهة فعلية للميتافيزيقا في مواطنها الأصلية؟**

المصباحي: أعتقد أنه لا يمكن التفكير تفكيرا فلسفيا في قضايا زماننا هذا إن لم نتعرف ونعترف ونعرف، بقدر الإمكان، كيف واجه العقل الإغريقي والعقل العربي الإسلامي القضايا والتحديات الكلية والمطلقة التي كانت أمامه. والأمر يعود إلى أنه لا يمكن أن نتفلسف اليوم إلا إذا وقفنا على لغة ومناهج هؤلاء القدماء بأنفسنا، حتى نطلع على أهميتها وحدودها ومدى ملاءمتها لنا. نعم، العقل، بمناهجه ومقارباته ومفاهيمه، تبدل، والقضايا الكبرى التي تشغل بال هذا العقل هي الأخرى تغيرت في اتجاهها ومضمونها، ولكن ما زال العقل والوجود بمعانيهما المطلقة يشغلان بال الإنسانية الآن. فإذا كانت الفلسفة في الماضي هي فن استعمال العقل من أجل اكتناه سر الوجود والتمتع بدهشة الكشف عن حُجُبه، فإنه أضحى اليوم، بعلومه وتقنياته يهدد الوجود، وبخاصة الوجود البشري.

لا أسعى من هذا القول أن أقيد التفكير الفلسفي بماضيه، وأن أثقل كاهله بتراثه أو أن أجعله حجابا يطمس قضايا الإنسان والزمن والوجود الحالي، ولكن ما أريد قوله هو وجوب تحرير التفكير الفلسفي من ماضيه بفضل معرفته معرفة جيدة، والتساؤل عن الشروط القولية والفكرية لإنتاجه. ومع ذلك، فهناك جوانب كثيرة في القول الفلسفي اليوناني والعربي يمكن الاستفادة منها. فهذا التراث المشترك غنيّ بلغته، بأسئلته، بمناهجه، بأساليب عرضه، بمسائله، بآفاقه. كل هذا من شأنه أحيانا أن يلهمنا ويحرّضنا على التفكير الفلسفي، وأحيانا أخرى أن يجعلنا نتخذ منه موقفا مناوئا نصرةً لأهل زماننا والتزاماً بقضاياهم. كانت صناعة الفلسفة في الماضي، كما هي اليوم، صناعة معقدة. فهي تحتاج إلى الإحاطة بكل المعارف والتجارب الإنسانية، من الأسطورة إلى العلم والتقنية مرورا بالثقافة والتجربة الدينية. ومن بين هذه المعارف ما خلّفه لنا الماضي من تراث يوناني وعربي في المجال الفلسفي. هذا علاوة على أن الفلسفة في جوهرها حوار مع زمانها بكل مكوناته، ومن جملة هذه المكونات التراث الفلسفي. فلا بد من إجراء حوار معه سواء من جهة القبول والاستمداد، أو من جهة الرفض والتجاوز، أو من جهة الوصول إلى حلول وسطى معه.

وإذا كنت شخصيا قد عُنيت بالعقل والوجود – وصنوه الواحد والوحدة– فلكي أقف على الميتافيزيقا في مواطنها الأصلية. بالتأكيد، لا بد من الاعتراف

بأن فلسفات اليوم تكاد تُجمِع على رفض كل ما يمت إلى الميتافيزيقا، لأنها لا تستطيع شيئا أمام أزمة الإنسان والوجود العارمة. ولكن هل فعلا نستطيع أن نتخلص من الميتافيزيقا نهائيا؟ إن رفَضْنا الميتافيزيقا، فالميتافيزيقا لن تَرفضنا، إنها تلاحقنا وتؤثّر في كياناتنا وسياساتنا وأنماط تفكيرنا في كل آن وحين. لذلك من الأفضل التعامل معها بما يليق، حتى نتمكن من فهم سر بقائها وآلية استمرارها وتأثيرها على الوجود البشري.

ومن البيّن بنفسه، أن التراث الماضي يستدعي الحاضر. فلا يمكن التفكير تفكيرا فلسفيا اليوم بدون التعاطي مع فلسفة اليوم الآتية لنا من الغرب، وربما من الشرق.

وما دام الحوار يدور حول علاقة الفلسفة بالتصوف، فلا بد لنا من الإشارة إلى أن التصوف باعتباره رؤية ميتافيزيقية للعالم تقوم على خدمة الله الواحد الأحد، يمتد بجذوره الأحدية أو الوجودية أو الكوسمولوجية والنفسية إلى مواطن الفلسفة والعلم، بالرغم مما يقال عن التصوف من أنه أساسا تجربة شخصية ذاتية وجدانية. لا نستطيع أن نفهم النصوص الأساسية التي ترتفع في سماء تجربتنا الحضارية الفذة كنُصُب شاهقة تقاوم الزمن دون الاستئناس باللغة الفلسفية. فانفتاح الإسلام على كل الأنبياء السابقين على الرسالة المحمدية هو إشارة إلى ضرورة الانفتاح على أرباب الحكمة والعلم في كل الملل، وبخاصة الحكمة في الملة اليونانية. هذا هو قَدَر الفكر بما هو فكر، وبخاصة الفكر العربي الإسلامي: أن يكون فكراً كونيا وجامعا ومتسامحا ومنفتحا على تجارب ورؤى الحياة والمعرفة الأخرى ليكون قادرا على توجيه خطابه إلى العالم برمته. فالعالمية في الخطاب الموجه إلى الإنسانية تشترك العالمية في المعرفة والإيمان. إذن هذا هو الخط القوّي والموجِّه للفكر الإسلامي بفضاءاته المختلفة. والطابع الكوني هو ما يدهش أهل الغرب في تجربة التصوف الإسلامي. غير أن كونية الفلسفة (بمعية العلم) هي غير كونية التصوف. فإذا كانت الفلسفة هي البحث عن معنى الوجود، أي عن العقل الساري فيه، وتحويله من طبيعته المعقولة إلى طبيعته العاقلة، فإن الذي يضمن مثل هذا البحث هو الوحدة السارية في الوجود. أما التصوف فهو يبحث عن شيء آخر في الوجود، إنه يبحث عن معناه في نَفَس الرحمن الساري فيه. من أجل هذا كان بحث

المتصوف هو بحث محبة وتعلّق لا بحث طلاق وانفصال. أي أن الغاية من الكشف الصوفي هي الوصول والمحبة والوحدة، لا السيطرة والتحكم والانفصال.

2. **كيف يمكن للفلسفة أن تحضر في التصوف والعكس، ونحن نعرف أنهما متقابلان، سواء من جهة تقابل العقلانية بما بعد العقلانية، أو من جهة رؤيتهما للكون؟**

المصباحي: إذا أخذنا المتن الأكْبَري مثالا على أعلى ما وصل إليه القول الصوفي باعتباره قولا نظريا، فإننا سنجد الفلسفة حاضرة فيه سواء على مستوى المناهج (التمثيل والبرهان والاستقراء والجدل والحد) أو المفاهيم (المادة أو الهيولى، الموضوع، الصورة، الجوهر، الماهية، الهوية، الواحد، الوجود، الموجود، العدم، الغاية، العقل بأسمائه المختلفة، المتقابلات الأربع، المقولات العشر، المبادئ، المُثُل الخ)، أو الأنساق العلمية (نسق بطليموس الفلكي، نسق الطبيعة الأرسطي، نسق النفس الأرسطي أو الأفلاطوني) أو الفلاسفة الكبار أمثال أفلاطون وأرسطو وابن سينا وابن رشد الخ. فقد كان المتن الأكبري من بين وسائط توصيل الفكر الفلسفي إلى الحضرة الصوفية لإخصابها وحل مآزقها أو تبرير خرقها للعادة، بحيث لا يمكن فهم خبايا وأسرار القول الصوفي في منأى عن الفلسفة.

وفي المقابل لعب المتن الأكبري، أحيانا، دورا كبيرا في حل مآزق الفلسفة التي تفطن إليها مبكرا كل من ابن سينا والسهروردي. ومن بين هذه المآزق، مأزق تطويق الوجود بالعقل، وذلك عن طريق تطويقه بالمقولات، ورد المقولات إلى الجوهر، وتحويل الجوهر إلى ماهية، الأمر الذي أدى إلى رؤية ثباتية صورية للعالَم تُحرَم بموجبها الأنواع والأجناس والماهيات من الحركة والانتقال بعضها إلى بعض. مأزق آخر تجلى في محاصرة القول بالعقل خاصة عن طريق الحد والبرهان، واعتبار كل الأقوال غير البرهانية سقط متاع. في هذا الجو الخانق بعقلانية صلبة الذي قد يؤدي أحيانا إلى طريق مسدود، ظهر المتن الأكبري حافلا بغنى المفاهيم الجديدة المستمدة خاصة من الوحي الجامع، القرآن، ومن الأثر النبوي، مفاهيم ونظرات تسمح بفكّ الطوق عن الوجود والقول معا. وقد انتبه بعض الفلاسفة (كصدر الدين الشيرازي) ما في كتاب **الفتوحات**

المكـــية وكـــتاب **فصوص الحكمة** لابن عربـــي من إمكانيات هائلة لتجاوز الأفـــق الفلسفي الموروث من اليونان وتوسيع عوالم الوجود إلى برازخ ومنازل وحـــضرات ومقامات وأحوال كيما تسع الرحمة الإلهية. ولا يمكن لهذا التعدد والتـــنوع أن يحـــصل بدون تدافع وتضاد وحركة وتقلب، بل إننا سنجد هذه الحـــركة تعـــم ولأول مرة حتى الجوهر، مقولة المقولات. وبسريان الحركة في الجوهـــر، ومن ثم في الماهية، انفتح الباب أمام الإنسان لكي يطمع في التحول والارتقاء نوعيا من الطبيعية الإنسانية إلى ما عداها. وبمعية هذا التحرير للوجود من العقل والمقولات، جرت عملية تحرير القول من طوق العقل، لينفتح المجال أمـــام القلـــب والخيال، بألوانهما المختلفة، مما أعاد الاعتبار إلى منتجاتهما، من حكي وشعر وتمثيل وتصوير. فالإنسان، كما قلت سابقاً "ليس إنسانا ببرهانه وقدرته على التسمية فقط، بل وأيضا بخياله وبقدرته على الاستعارة والمحاكاة، لأنـــه لا يمكن أن يعمل إلا بكلتا يديه". وعلى هذا المنوال يمكن تلطيف رؤية الفلسفة للعالم.

3. **الاشتغال بالفلسفة في نظركم هو فعل أو ممارسة ذاتية، يشكل العقل عمقها الـــصميمي، ومطلبها الاستراتيجي: فهل تعتقدون، بالفعل، أن آفاق العقل مهـــددة بوجوهه المتضادة، حيث تبين هذا من خلال كتابكم "الوجه الآخر لحداثـــة ابـــن رشـــد"، كنموذج عقلاني حامل لمطلبين: "الفحص الدلالي"، والتأكيد الإثباتي للصورة أو تقليد الأوائل؟**

المـــصباحي: ســـؤالك يكتنفه شيء من الغموض والحيرة، ولعلك فعلت ذلك عنوةً مكرا منك، ربما لإحداث شيء مما أحدثه ابن عربـــي في ابن رشد على شـــكل ارتـــباك. لكـــن لحسن الحظ تجاوزَت الفلسفةُ المعاصرةُ عقلية التقابل الـــصارم بـــين نعم أو لا، وصارت أمْيَل إلى الجمع بينهما في "مركب أعظم"، مـــركب ودّي يعمل على تلافي التضاد قدر الإمكان نحو الجمع لضمان الحركة والـــتغير والـــتقلب من حال إلى آخر. لقد أحسنتَ عندما جمعت بين "الذاتية والعقلانـــية" باعتـــبارهما صـــفتين أساسيتين ومتضادتين للممارسة الفلسفية. فالفيلسوف يكون أشبه ما يكون بالصوفي في أنه يفكر تفكيرا ذاتيا؛ فهو بحكم تـــوحّده وتجرّده ونـــزاهته يرفض إغراء الجماعة بسلطانها ونفوذها، بوجاهتها وَجَاههـــا، خوفا من الوقوع في فخّ الحِجر والوِصاية، أو الاستخدام والتسخير

سواء من قِبَل جهات مؤسسية أو عقدية. غير أن الفيلسوف، بالإضافة إلى كونه يرفض المشْيَخة، لا يريد أن يجازف بقلقه وحيرته في سبيل الوصول إلى حقيقته ذاتية يكتم لذتها وحبورها عن الآخرين، بل إنه إذا أقدم على ذلك وحصلت له تجربة الوصول، فمن أجل أن يذيعها بين الناس لتغدو تجربة عمومية في فضاء عمومي يمكن لأي إنسان كان أن يشارك في مناقشتها والتوافق بشأنها. فالتجربة الفلسفية لا أسرار فيها، ما دام العقل هو السبيل لاقتنائها، وطالما كانت الحرية طريقا خطِراً لحشد الإجماع عليها. فالعقلانية بقدر ما تطالب الفرد بأن يفكر بنفسه ولحسابه الخاص، تفرض عليه أن يقوم بذلك علانية وفي فضاء عمومي يضمن لها نوعا من الحياد والشفافية والمساواة في المدد.

وهنا سيكون عليّ أن أعرّج على العقل المهدد في مصيره جرّاء تضاد مقاصده، أو بالأحرى تضاد مقاصده مع إنجازاته وأفعاله: هل فعلاً العقل حرٌّ في ممارسة أفعاله، سيدٌ في أحكامه وتأويلاته، أم أنه واقع هو الآخر تحت وطأة أشكال لا تُحصى من الضغوط والإكراهات الظاهرة والخفية؟ بل أكثر من ذلك، أليس بالعقل يتم اعتقال العقل وتوظيفه في مآرب تقع خارج نطاقه الخاص وأغراضه النيّرة؟ لقد عمّ الشعور بين أهل الفلسفة منذ أواخر القرن التاسع عشر بأن العقل أمسى يشكل خطرا على نفسه وبالتالي على الوجود بعامة: فمغامراته المعرفية والتقنية في مجالات الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والإعلاميات والصورة صارت تنذر بكوارث هائلة تهدد البيئة والإنسان معا بالانقراض الوشيك. إن كشف الحجاب عن "أن العقل مهدد بالعقل" هو الذي يفرض علينا أن نبحث عن منابع أخرى مرنة للمعرفة والعرفان تنطلق من مشروع للوجد والوجدان بالوجود، سعيا لإقامة توازن بين المطلبين العقلي والوجداني، لا لغاية تنفيذ مشروع للسيطرة النفعية والجهنمية على الطبيعة واستنزافها بشكل أهوج. وهنا يمكن للتصوف أن يكون نافعاً للفلسفة. فبدلا من الإصرار على إقامة مسافة بين العقل والوجود ضمانا للحياد والسيطرة، يمكن للقلب الصوفي أن يضمن لنا الاتصال والتواصل بالوجود والتواجد معه والوجد به، ويعلّمنا كيف نصير موجودات بالوجد. وشتان بين إقامة المسافة وإلغائها. بهذا النحو من الوحدة بين العقل والقلب، بين الفلسفة والتصوف، يمكن فتح آفاق جديدة للعقل، آفاق أرحب وأكثر عدلا للإنسان والطبيعة معا.

4. تبلور هذا التوجه النقدي للعقلانية في عودتكم إلى الخيال في صراعه مع العقل، مما حرك مباحثكم نحو فكر "يبدو" مضادا للفلسفة العقلية، ألا وهو التصوف أو العرفان: فما أهمية هذا الحوار الممكن بين الفلسفة والتصوف؟ وهل وجدتم ذلك في مناسبة اللقاء الصعب الذي جرى بين ابن رشد وابن عربي؟

المصباحي: جرت عادة مؤرخي الفلسفة أن يقرنوا ميلاد العقل بتصديه للخيال ومنتجاته (من أسطورة وحكاية وتمثيل واستعارة ومجاز ورمز...)، بسبب عدم انضباط هذا الأخير لحتميات الواقع ولضرورات المنطق، وبحكم تصرفه الحر وغير المنضبط إزاء الإكراهات التي ينصبها المجتمع والتاريخ والثقافة أمامه. ومع ذلك، لم يستطع العقل في يوم من الأيام الانفكاك عن الخيال ولا التخلي عن خدماته، لا لكونه هو مزوده الأساسي بالمادة المعرفية الأولى فحسب، ولكن أيضا لأنه هو القوة المحركة لجرأته كي تتجاوز حدود المعارف والمناهج القديمة، وتطوير قدراته على الإدراك والفعل، وتوسيع آفاق مغامراته. فإذا كان العقل هو ميزان الحق بامتياز، فإن موضوع هذا الميزان هو منتجات الخيال من صور وأحكام وآراء وافتراضات. فمهما كانت حرية ونزقية وطيش الخيال، فلا بد للعقل منه. إنهما خصمان متحابان، تحركهما رغبة مشتركة جامحة في كشف الحجاب عن الوجود لكن بطريقتين مختلفتين غاية الاختلاف. ولعل اعتماد "أرباب التشوف" على الخيال هو الذي جعلهم، كما يقول ابن عربي، «يطمعون في كل مطْمع، وينزعون فيه كل مَنْزع»، في مقابل الفلاسفة الذين يتقيدون بالحدود التي يضعها العقل، فلا يتطاولون على تجاوز آداب الحكمة الإنسانية. وإذا كان "الخيال" هو الذي يجعل طمع "أرباب المشاهدة" ينفلت من الزمام، فيتيهُون في مفازات الحيرة التي لا يكادون يَدْرون في خِضمّها هل هم أنفسهم أم أنهم غيرهم، فإن "العقل" يأخذ بزمام الفلاسفة في كل لحظة وحين إزاء ذواتهم وإزاء الوجود. لكن لا تلبث المفارقة تطاردنا من جديد؛ إذ سرعان ما ينقلب "تواضع" مطالب الفلاسفة إزاء الوجود إلى تطاول للسيطرة عليه، و"طمع" المتصوفة في الاتحاد به إلى عبودية، بل وإلى "عبودة" مطلقة، بدون نسبة. هكذا يقود الخيال إلى التخلي والترك، في الوقت الذي يسوق العقل أهله إلى مزيد من السيادة والحضور. وفي الواقع، الفيلسوف

والمتصوف معاً، ينشدان الوحدة، لكن إذا كان "أهل الكشف" يردّدون بأن « العلم نقطةٌ كثّرها الجاهلون»، فإن "أهل البرهان" يعتبرون أن تجميع صور العلم وأنحائــه في نقطــة واحــدة لا يمكن أن يكون إلا عملا عدوانيا ضد الوجود والعلــم، لأنــه يؤدي بالوجود والعقل إلى صمت مطبق. والحال أن لا وجود للوجود إلا في نشوة الإنوِجاد، أي في حركة التكثر والتنوع والتدافع والتقلب. الوجــود كالدلالات والاستعارات والأسماء والصفات التي لا تكف عن الحلّ والتِّرحال.

ونعــود إلى مقابلة ابن عربــي مع ابن رشد، لنقول إن ما يدهشنا فيها هو أن مــا نفهمــه منها أقل بكثير مما لا نفهمه عنها. ومن بين الأمور التي عزّ علينا فهمها التخلي السريع لابن رشد عن الاستمرار في المناقشة، بالرغم من أنه هو الــذي سعى إليها ورغب فيها بشوق كبير. ولعل السر في ذلك راجع إلى أن ابــن رشــد شــعر بأن خروجه من حلبته الخاصة، حلبة الفلسفة، إلى حلبة التصوف التي لا يجيد أدوات المكر فيها، جعلته غريبا فيها، لهذا فضّل أن يرجع بــسرعة إلى قــواعده النظرية بعيدا عن "الأفكل" (الرعدة من الخوف أو من الغيرة) الذي أحدثه ابن عربــي فيه. بيد أننا نتصور أن هذا "الأفكل" سرعان مــا انتقل من ابن رشد إلى ابن عربــي نفسه، متجليا فيه على شكل مطالبة ملحــة بإجراء مقابلة ولو برزخية مع الفيلسوف القاضي، بعد أن أحس بلسعة العقــل والفلــسفة له. ولا يَخفَى أن مجرد تلبية ابن عربــي لطلب ابن رشد الماكــرة في أن يقابلــه هــو تعبير صريح عن سقوط المتصوف في إغراء وفتنة الفلسفة.

لم يَــرُق لأبن رشد، إذن، أن يذعن للتحرش الأكبري الذي استباح المتقابلات وروّضــها لكــي ينــــزع عنها طاقتها الإقصائية فتصبح قابلة للاجتماع في المنــزل الواحد والحضرة الواحدة بدل التنافي والتنابذ. لم يكن مزاج ابن رشد مهيّــئا لقــبول هــذه المصالحة الجامعة بين المقولات والمتقابلات، بين العقل والخــيال. ولعله كان في هذا يعكس مزاج القرن 12، قرن الموحدين، الذي لم يكن هو الآخر يسمح بالجمع بين الأميرين المَوَحِّدَيْن يوسف ويعقوب، بالرغم من علاقة الإضافة والنَّسَب بينهما، بين الأب (يوسف بن عبد المومن) والابن (يعقوب المنصور)، حيث نجد الابن يقلب ظهر المجنّ فيناصر القلب والتصوف

ضدا على أبيه الذي انتصر للعقل وحباه بعطفه. وهنا نتساءل، أليس من حقنا أن نتصور أن الجمْع الشهير الذي أقامه ابن عربي عنوةً بين "نعم ولا" هو في حقيقة الأمر ضربٌ من الرؤيا الأكبرية لما سيأتي فيما بعد من انقلاب روحي وإيديولوجي للابن على أبيه، ومن انقلاب لما بعد الحداثة على الحداثة؟ لقد تبنت الفلسفة اليوم إستراتيجية الجمع بين "نعم ولا"، أي إستراتيجية الجمع بين التقييد والتحرير، تقييد العقل وتحرير الخيال والقلب، بعد ما لاحظت أن الوجود أضحى يضيق ذرعاً بتقييد العقل، طالبا "راحة أونطولوجية" منه، يؤمّنها له الخيال بفضاءاته الافتراضية، والقلب بمكره وغيرته وتقلبات أهوائه الأخرى. في هذا الجو، جو شعور الوجود بالإرهاق جراء تطويق العقل له واستنزافه إياه، تبدو فُرَص نجاح اللقاء البرزخي، الرمزي والافتراضي، بين ابن رشد وابن عربي، أي بين الفلسفة والتصوف، بين العلم والمعرفة والوصول والوصال، كثيرة هذه الأيام، خصوصا وأن الجميع يشعر اليوم "بالأفكل" (القشعريرة من الخوف) جرّاء المخاطر التي تُحدِق بالإنسان والوجود معاً. لقد أبانت هذه المقابلة "الفاشلة-الناجحة"، والجامعة بين الحدث التاريخي المؤرَّخ بالزمان والمكان، و"الحدث" البرزخي، أي باعتبار المقابلة أحد "الأعيان الثابتة" التي لا تتوقف عن إثارة الفلسفة وتحريضها على الاستيقاظ من الغفلة والبدء من جديد بداية جديدة، قلت هذه المقابلة بين عربي وابن رشد كشفت عن قدرة هائلة للتصوف على إرباك الفلسفة وإدهاشها، أي على وضعها على طريق الحيرة، الذي هو في نظرنا الطريق الملكي للتفلسف.

بطبيعة الحال هناك شروط لنجاح مثل هذا اللقاء بين الفلسفة والتصوف في زماننا هذا، منها أن تبتعد الفلسفة قليلا عن العلم، وأن يبتعد التصوف عن خلفيته العلمية والثقافية المتجاوزَة. وقد فطن لذلك كبار الفلاسفة في العقود الأخيرة. فمثلا لكي ندرك المكان في حقيقته الحية، علينا أن نبتعد عن معناه الرياضي-الهندسي، لندركه، في مقابل ذلك، من خلال زماننا وكينونتنا الذاتية. وهذا بالضبط ما فعله ابن عربي إزاء علم المكان (الهندسة) في زمانه، حيث استبدله بعلم آخر للمكان يربط فيه المكان بالمكانة والتمكن والتلون. فالمكانة، التي يكتسبها المكان من المتمكّن منه أو فيه، سرعان ما تنتقل عدواها إلى الزائر الجديد له، شريطة أن تكون له قابلية استمداد المدَد الذي حصل

عليه. فمقدار الوجود الذي للمكان ينتقل إلى الحالّ فيه والمتمكّن منه، على أن تكـون له القوة على الانفعال به. الدرس الذي نستفيده من هذا التعاطي مع المكـان هو ضرورة التخلي عن لغة العلم والفلسفة القديمتين وخلق لغة جديدة لا تأبـه بالتـراتبية بـين المقولات العرضية والجوهر، ولا تلتفت إلى الطبيعة الإقـصائية بين المتقابلات، والاعتياد على إمكان تصور الوجود "تابعا" لأحد أعراضه (كالمكان أو الزمان أو حتى الإضافة) وتصور الضد طالبا لضده باحثا عنه. بهذا النحو يمكن للتصوف أن يلعب دور إخراج الفلسفة من مآزقها التي خلقـتها الأنظمة الفكرية القديمة، أنظمة المقولات والمتقابلات والمبادئ. ففي فضائه تتساوى المقولات في لحظة من اللحظات، فلا مقولة أفضل من أخرى، بـل قـد تـصبح الإضـافة، التي هي أضعف المقولات وجودا، علة لأقواها (الجوهر)، لأنه بالنِّسبة (المرادفة للإضافة) والنَّسَب توجد الأشياء وتتفاعل. ولنا في تجربة صدر الدين الشيرازي مع ابن عربـي دليل على ما قلناه. فقد أسهم ابـن عربـي في إخراج الفلسفة المشائية الإسلامية من مآزقها القديمة، بفضل مفاهيم مثل النفَس الرحماني والحركة الجوهرية الخ.

5. **الحـديث عن العلاقة بين الفلسفة والتصوف، هو حديث عن رابطة الفكر بمجالات إنطباقية تبدو غريبة عن حقل الفلسفة: كالشعر والجمال والذوق والرمـز والأسطورة والاعتقاد... ومع ذلك، فقد استطاع بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال "هيدجر" و"نيتشه" أن يستعيدا أهمية هذه الأقاويل، ولفكر الأوائـل من الفلاسفة: فهل برهن أهل العرفان على أنهم أقوى على احتواء هذا الفضاء المتسع معرفيا وعرفانيا؟ وكما تؤكدون ذلك في مباحثكم حول "ابن عربـي"، معتبرين إياه: "ملتقى بحرين، بحر الفلسفة وبحر التصوف، مع الأخذ بعين الاعتبار برزخ "الشريعة"؟**

المـصباحي: التجـربة الصوفية، كما هو معروف لدى الخاص والعام، تجربة عجيـبة من جهات متعددة، فهي تفتح قلبها لكل ألوان الفكر والعمل بدون اسـتثناء، مـن السحر والسيمياء إلى علوم المنطق والعدد، كل علم يجد له في قلـبها حيِّـزاً خاصـا به. وهي وإن كانت تجربة وحدوية أساسا، فإنها تروم تحقيقها عبر التعدد والتحول. إنها تتطلب منك في نفس الوقت الهِّمة والتواضع، تجـربة تجعلـك تتملّـى في الحق عن طريق معاينة تجلياته في تعيّناته الوجودية

والحُلْمية والخيالية. الفلسفة اليوم، وكما أشرتَ في سؤالك، هي الأخرى تريد أن توسع من مجال إدراكها وفضاء اهتمامها، وذلك عن طريق إعادة الاعتبار للأقاويل الخطابية والشعرية والسفسطائية والسياسية والحكائية. ولم يكن من الممكن لهذه الأقوال أن تحتل مكانا أثيرا في فلسفة اليوم لولا إعادة النظر في طبيعة الخيال ووظائفه، حيث صارت فلسفات اليوم أميَل إلى اعتباره خيالا فعالا، بعد أن كانت تنظر إليه لمدة مديدة من الزمن بوصفه قوة انفعالية. وبهذه الجهة تكون الفلسفة قد التقت في نهاية الأمر بالتصوف.

غير أن "أهل الشهود" اعتادوا أن يتّهموا "أهل البرهان" بأنهم "أهل استرقاق" من قِبَل الاستدلال العقلي. ولكي يتحرر هؤلاء من هذا "الاسترقاق"، الذي لا يسمح إلا بالإدراك أو بالأحرى بالفهم مِن من وراء حجاب الأسماء والحدود والمقدمات، عليهم أن يلتمسوا طريق البصيرة التي تمكنهم من المشاهدة المباشرة. بعبارة أخرى، كان "أهل المكاشفة" ينظرون إلى العقل باعتباره أداة عاجزة على الرؤية المباشرة، لأنه لا يستطيع أن يستخلص ماهيات الأشياء وأعراضها الذاتية إلا عبر سلسلة من الوسائط سواء كانت مقدمات أو أجناسا وفصولا، في حين تستطيع البصيرة رؤية الموجودات ومعاينة الحقائق وشهود الأعيان وجها لوجه. ولمّا كان وجه الشيء هو ذاته، فإن "أهل المشاهدة" هم وحدهم القادرون على رؤية "ماهيات وذوات" الأشياء. لكننا نعتقد أن التصوف طالما ظلَم الفلسفة، بالرغم من أنهما يكادان يَؤُمّان شيئا واحدا، خصوصا إذا أخذنا الفلسفة بالمعنى القوي. لقد انتبه ابن خلدون إلى دور التصوف في العمران، ولهذا أدرجه بصيغه المتعددة في علمه الجديد لمَا له من تأثير في حياة الناس وفي توجيه التاريخ. لكنّ رجلا كابن باجة، أو ابن رشد، لم يكن يذهب نفس المذهب، حيث كان يعتقد أن لا أثر للتصوف على المدينة، لأن "معرفته" فردية ونادرة وغير قابلة للتعميم أو التكرار، أي أنها لا تنفع إلا صاحبها في آنات معدودة، بينما العمران يقتضي الاجتماع والمشاركة في المعرفة والفعل، أي يقتضي إنسانا مدنيا بالفعل، لا إنسانا متوحدا غريبا عن نفسه وعن الغير! لقد حان الوقت أن يزول سوء الفهم المتبادل بين الفلسفة والتصوف؛ فقد تتكامل "رؤية" العقل مع "رؤيا" البصيرة. معنى هذا أن المتصوفة يؤمنون بالعقل، لكن إلى حدود "سدرة المنتهى"، وإلا فإن على العقل أن يتحول إلى قلب عاقل، ﴿قلوب يعقلون بها﴾ ليستمر في

المسير! إذن لا بد من الانفتاح المتبادل بينهما، لكن بشرط أن لا يكون لأحد الطرفين نزوع إلى استغراق الآخر والاستيلاء عليه، وإنما في الاغتناء المتبادل بينهما، خصوصا وأنهما يشتركان معا في الميل نحو الشغب والجرأة في ارتياد آفاق مذهلة لا تخطر على البال، أي يشتركان في القدرة على التجديد والكتابة في الهوامش كل بطريقته الخاصة.

وكيلا يتحول الفكر إلى حجاب على الوجود، أو يسقط في منطق "إما نعم أو لا"، عليه أن يستثمر المودة الناشئة في الفلسفة هذه الأيام بين العقل و"ما بعد العقل". ولا شك أن هناك أساسا متينا لهذه المودة، وهو أن الفلسفة والتصوف يشتركان معا في الرجوع إلى معيار الحكمة، سواء بمعناها العقلي أو بمعناها "الإحساني". فإذا كان «مقتضى الحكمة وضع الشيء في موضعه على الوجه الأوفق» كما يقول صدر الدين القونوي، فإنه لن تبقى ذريعة للاختلاف بين الفلسفة والتصوف إلا في جهة نظرهما إلى الموجودات؛ كما أنه إذا كان الإحسان «هو فعل ما ينبغي، لما ينبغي، كما ينبغي»، كما يقول نفس الشارح لأعمال ابن عربي، فإن الإحسان سيكون هو العقل نفسه. فما أحوجنا اليوم إلى مثل هذه الحكمة كيما نعمل على وضع الأمور في نصابها ومواضعها الملائمة، متجنبين قدر الإمكان الصراعات الدموية بين أرباب الإيديولوجيات والعقائد المنغلقة على نفسها.

طبعا هذا لا يجب أن يُنسينا بأن الفلسفة تسعى قدر الإمكان لتقديم فكر محايد نزيه بعيد عن أي انحياز عقدي أو إيماني، بينما ينطلق التصوف في الغالب من قبس الإيمان الذي يضمن نَسَبا روحيا يفجر في الشخص طاقات الولاية والكرامة. إذن رؤيتان متقابلتان للكون، رؤية تتقيد بالعقل من أجل إنتاج أسباب الفعل والسيطرة، ورؤية تصغي إلى الروايات والقصص والأساطير لاستلهام المدد الروحاني. لكن، إذا تأولنا استعارة ﴿لا شرقية ولا غربية﴾ الواصفة ﴿للشجرة المباركة﴾ بأنها تشير إلى الحياد الذي يضع الصوفي في نقطة مطلقة تتراءى له من خلالها العقائد متساوية القدْر والقيمة، فإننا قد نجد وجه شبه بين التصوف والفلسفة.

وإذا تكلمنا بلغة المشروعية، لأمكننا القول بأن مشروعية الفلسفة، باعتبارها منظومة بشرية متكاملة لتنظيم الفكر والعمل، نابعة من الإنسان، أي من النقاش

الدائر بين المختصين من العلماء إذا تعلق الأمر بالمعرفة النظرية، أو من النقاش العلني والحر الدائر بين مواطنين أحرار والذي يحتكم إلى الحجة الأفضل والمعيار العقلي الأجود، إذا تعلق الأمر بتدبير الحكم السياسي. أما مشروعية التصوف فآتية من الرواية لا من الدراية ولا من المداولة. ومع ذلك، فإن جملة من التيارات الفلسفية المعاصرة فطنت هي الأخرى إلى الدور الخفي للحكي في القول الفلسفي، مما يضيق المسافة بين القولين الصوفي والفلسفي. وبسبب هذا الاعتراف، تكون الفلسفة اليوم قد تخلت عن نزعة التفوق والهيمنة، لتنفتح على احترام كل الخطابات والإنصات إليها والاستفادة منها مهما قلّت درجة "معقوليتها. ومعنى احترام الفلسفة لكل الخطابات الأخرى أنها تخلّت عن الادعاء بالاكتفاء الذاتي، والغنى عن الآخرين بالعقل وحده. لكن إذا كانت الفلسفة قابلة للانفتاح على التصوف، فعلى هذا الأخير أن يعلن استعداده هو الآخر للانفتاح على فلسفات اليوم التي غيرت وجه القضايا التي تشغل بالها حيث أضحت أميل إلى الاهتمام بمصير النوع البشري، وبمعيته مصير الوجود برمته، بسبب المخاطر الإيكولوجية والبيولوجية والذرية والإعلامية التي تهدده. لكن هذا ليس دعوة للتصوف كي يتخلى عن توجهه الروحاني، وإنما دعوة لتحمل مسئوليته إزاء ما يجري للوجود، فكل انغلاق من هذا الجانب أو ذاك ينذر بالكارثة، سواء كان على شكل إرهاب أو دمار شامل. ونفس الأمر بالنسبة للعدالة، باعتبارها إحدى تجليات الوجود، التي احتلت مكانا مركزيا في اهتمام الفلاسفة اليوم، فهل سنظل نكتفي، من أجل تحقيقها، بالتوسل فقط بالطرق التي تكفلها السياسة، أي بطرق القانون وتحكيم العقل والنقاش في الساحة العمومية، أم أنه علينا أن نستعين بموارد أخرى تمكننا من تحقيق العدالة عبر توافق من نوع آخر؟

6. في مؤلفكم "*نعم ولا، ابن عربي والفكر المنفتح*" أكدتم بأن فكر هذا الرجل: «مشروع مفتوح، مراكزه هي هوامشه، وعمقه هو سطحه، فلا هوية ثابتة له، ولا صورة راسخة له لا تفارقه. فالتقلب والحيرة هما باب العلم والعرفان، ومن لم يذق متعة الحيرة ولذة التقلب لا قلب له، ومن لا قلب له لا يعول عليه».

هذا القول يحمل أكثر من أفق للتفكير: فهو من جهة يشكل لحظة التخطي والتجاوز، لما تسمونه بالانغلاق، ومن جهة ثانية يفتح سبلا جديدة للنظر لا

على أرض المفهوم والعبارة، ولكن على أرض العلامة والإشارة: حيث هناك إمكانية للجمع بين "نعم ولا"، بين التقلب وموطنه، (بين البين والأين: الزمن والوجود). وابن عربي أسّس هذا المكان الوجودي أو البرزخ: فهل مكان هذا التقلب هو ما يجعل من القول الأكبري قولا مستقبليا، وذا سحنة راهنية؟

المصباحي: التصوف هو فكر الظهور والصيرورة، لا فكر الماهية والثبات، فكر التعدد في النظرة لا فكر الوحدة في الرؤية، سواء تعلق الأمر بالشؤون البشرية أو الميتافيزيقية. فإذا كانت "الوحدة" هي علة وجود المشاهدة الصوفية وغايتها القصوى، فإن التعدد والاختلاف هما اللذان يُظهِران تلك الوحدة ويُفعّلانها على مستوى القلب العاقل. ومع ذلك، يَحرْص المتصوفةُ على أن لا تطغى "نعم" على "لا" أو العكس، بالرغم من أن هناك نفَسا رحمانيا واحدا يسري فيهما معا وفي كل ما هو موجود أو عدم مثبوت. وهذا ما يفسر شعور ابن عربي بخطر الاطمئنان واليقين الذي ولّدته كلمة "نعم" لدى ابن رشد، فأسرع توّا إلى خلخلة هذا الاطمئنان بقذفه "بلا"، كي يوقظه من سباته الوثوقي ويلقي به في وهاد الحيرة. لقد فرح ابن رشد "بنعم"، لكن ابن عربي فرح هو أيضا أيما فرح بما أحدثته "لاؤه" من رجّة انفعالية شاملة في كيان ابن رشد، فكرا وجسدا. بيد أن ابن عربي تركنا، نحن القراء، في حيرة من أمرنا: هل هذه الرّجّة كانت نتيجة خوف أو غيرة أو حيرة؟ هل هي نتيجة خوف من المستقبل الماورائي، أم وليدة الغيرة من الفتى اليافع الذي "لم يبقل وجهه ولا طَرّ شاربُه" بعد، ومع ذلك حقق وصولا بز به الاتصال الفلسفي، أم ثمرة حيرة أمام إشكال علاقة الشريعة الإلهية بالشريعة البشرية؟

في نظر ابن رشد "لا" وحدها، و"نعم" وحدها بصيغة إما "نعم" أو "لا"، لا تثيران أية مشاكل، ولكن الجمْع بينهما هو الذي يثير الحيرة والارتباك وربما إغلاق باب الحوار. هذا ما يمليه القول البرهاني. أما بالنسبة لابن عربي فالنظرة البرزخية تقتضي منا مد العينين إلى الجهتين المتقابلتين معاً، جهة "نعم" وجهة "لا". بهذا النحو من الجدل الفعّال بين "نعم ولا"، يمكن استرجاع جذوة الرسالة الأولى. ولندع الحياة تختار ما سيبقى وما سيتلاشى مع الزمن. إن أصحاب "القلوب العاقلة"، أي أصحاب الفكر المؤمن بالتغير والتحول، لا

يمكـــن أن يـــصبروا علـــى صورة أو حقيقة واحدة لا تقلُّبَ فيها ولا تَحوُّلَ، لاســـيما في الحـــياة اليومية الجارية جريان النهر الهيراقليطي. ففي التصوف لا وجـــود لماهـــيات، أو أعيان ثابتة إلا في "برزخ البرازخ"، الذي هو عبارة عن غرفة انتظار لتلقي الأمر المهيب: "كن!" للخروج من الثبوت إلى الوجود، أي من الوجود العدمي إلى الوجود العيني، لذلك كل موجود هو عبارة عن انفتاح أمـــام إمكانيات غير منتظرة. هذا الانفتاح هو ما تشكله استعارة "لا". ونحن نذهب إلى أن التصوف – وهو ما يجمعه بالفلسفة- هو القدرة على قول "لا" في كل زمن وحين، وداخل كل مذهب ودين، حتى لا تتحول "لا" إلى "نعم" نهائـــية وكليانـــية. موازاة لذلك، لا يمكن للتصوف الاستغناء عن "نعم"، لأن "نعـــم" هي أصل اليقين، ولكن لكي يتجدد اليقين ويتقوى ينبغي أن يُطعَّم ب "لا" بين الحين والآخر؛ كذلك لو اكتفى التصوف "بلا" منفردة، لغَرَق في بحر العدمـــية الـــصامت. ومع ذلك، تبقى "نعم" ذات طبيعة إقصائية، ذات منحى فاشـــي، ولا يمكن التخفيف من وطأتها إلا بنفخ شيء من الصيرورة فيها عن طريق ضدها العنيد "لا". خذ مثلا تقابل التراث والحداثة: هل ينبغي أن تكون عقلـــية "إمـــا نعم أو لا" هي المتحكمة في اختيارنا بين هذين القطبين؟ أبدا. فالتفكير في التراث هو أحد مهام الحداثة. وما لم نر ذاتنا في مرآة التراث (نرى نقاط قوتنا وضعفنا تجاه المصير والتاريخ)، فلن نتخطاه ونتقدم إلى الأمام. وهذا ما يجعل أفق التفكير الأكبري ذا راهنية ملفتة للنظر.

7. **تتكلمون عن ابن عربـــي "كـــروح أكبرية". وهذا النعت القوي والهائل يحمل أكثر من دلالة: فهو من جهة يبدو سلطة معرفية على ما بعده، وفي الوقت ذاته فكـــرا حـــيا، باستمرارية الشروح والتأويلات المستمرة إلى اليوم، في الشرق والغـــرب. مـــا يميـــز هذه المباحث، هو جمعها بين البحث الأكاديمي والقراءة التفسيرية: (كوربان (Henry Corbin)، شوديكيفيتش (M. Chodkiewicz)، كلود عداس (C. Chodkiewicz-Addaas)، وليم شيتيك (William C. Chittick)، عـــثمان يحـــيى، ســـعاد الحكيم...). وكأننا اليوم أمام مدرسة أكبرية، ابتدأت مع القونوي (صدر الدين)، وتتجدد باستمرار. وقد ساهمتم بدوركم، في إظهار هذا الفكر الحي والتنبيه إلى أهمية هذا التوجه العالمي نحو تـــراث هـــذا الرجل، بتنظيمكم لأول ندوة دولية في جامعة محمد الخامس**

بالرباط سنة 2002 تحت عنوان: "ابن عربي وأفق ما بعد الحداثة". ونتج عن هذا نسج لعلاقات كبيرة بمحبي الشيخ الأكبر، أو الأكبريين من المنتمين إلى جمعية ابن عربي بأكسفورد أو غير المنتمين إليها: فما حاجتنا اليوم إلى مثل هذا الفكر في نشر ثقافة التعدد والاختلاف، في عصر ينعت بمجتمع إنتاج المعرفة، وما دور المؤسسات العلمية والجامعية في ذلك؟

المصباحي: كما سبقت الإشارة ترجع أهمية التصوف خاصة إلى كونه يعلّمنا كيف ننظر إلى الشيء بأكثر من عين واحدة، وما ذلك إلا لإيمانه بتعدد أوجه الوجود وتعدد حجبه، كما يعلّمنا بأن كل وجه وحجاب يقتضي كيفية خاصة به للكشف عنه. فلو اكتفينا بعين العقل، أو بعين الخيال أو البصيرة... لما أدركنا من الموجود إلا الوجه الذي تسمح به الرؤية بتلك العين، علماً بأن المطلوب، وهذا أمر يشترك فيه التصوف مع الفلسفة، هو إدراك الوجود "بما هو موجود، أي بكل أوجهه على نحو يتعرى فيه عن كل وجه، ليبقى وجه الواحد الحق الذي نراه في كل الآفاق.

وهذا الإدراك العجيب لن يتأتى إلا إذا تحررت الذات من الأغيار والأكوان، أي من الإكراهات الاجتماعية والثقافية المستبدة بالروح، والمعتمة للطريق. فلكي تُلقي نظرة حرة على الكون، أو على أحد تجلياته كالوضع التاريخي الذي تعيش فيه، عليك أن لا تكتفي بنظرة واحدة، أو بنظرة مسبقة، أو بنظرة مكيفة بثقافة ما، بل عليك أن تُلقي سؤالا حراً، سؤالا نقيا، صافيا، غير ملوث بالعادة والتقليد والمواضعة والحكم المسبق. الرغبة في الطراوة، في الدهشة، هو ما يجعل القول الصوفي شبيها بالقول الفلسفي. وعلى العكس من ذلك، عندما تخضع مشاهدتك لضغوط السوق والتنمية، ولإكراهات العقيدة والثقافة، أي حينما تترك نفسك تتلقى بانفعال وبدون غربلة ذاتية أحكاما جاهزة ومواصفات للخروج من المآزق الاجتماعية أو التاريخية أو الثقافية أو الوجودية التي تقوم أمامك لتختبر قدرتك الذاتية، فإنك تكون قد أسْدَلت على عقلك وبصيرتك ستاراً من حديد.

ويلعب ابن عربي برمزيته دوراً كبيرا في نشر هذه الروح التعددية التقلّبية، التي وسمتها بالروح الأكبرية. نعم، التعددية تعدديات، كالتعددية الإقصائية التي تحمل في طياتها لوثة المزاحمة والصراع والتطاحن والفناء، والتعددية الأبوية التي

تسعى إلى نوع من الحضانة الحمائية الخانقة للثقافات المختلفة والمخالفة الخ. أما التعددية الأكبرية فهي من نوع خاص، لأن ارتكازها على قرار الوحدة والحرية عن الأكوان يقيها من التطاحن والوصاية.

لقد أشرت إلى الوجه العلمي من الاهتمام المتزايد بفكر الشيخ الأكبر. فالشيخ الأكبر لا يشغل الدنيا والناس بأفكاره الجريئة وتجاربه الخارقة وحسب ورؤاه المدهشة، بل وأيضا بأعماله الغزيرة، حيث تَطرح أمام المجتمع العلمي تحديات كبيرة. فكثيرا من مؤلفاته ما زالت مخطوطة، ومعظم ما نشر منها لم يتم تحقيقه طبقا للأصول والضوابط العلمية المتعارف عليها. ولهذا تتضافر عدة جهات على تعقب مخطوطاته في المكتبات العالمية وتحقيقها ونشر دراسات حولها. ومن حسن الحظ أن لابن عربي عشاقا في كل بقاع العالم وفي كل الملل والنحل وبخاصة في الغرب.

من جهة أخرى، صار ابن عربي يشكل صرحا عالميا هائلا لا يمكن الإحاطة به، بحيث يمكن القول بأن هناك مدارس لا مدرسة واحدة تنتسب إليه. أمام هذا التنوع والتعدد للمتن وللفكر وللمدرسة الأكبرية، حبذا لو وجد من يمّول نشر **دائرة معارف** خاصة به تُعنَى بالموضوعات الدقيقة والكثيرة والمتشعبة التي يصعب الإحاطة بها من قبل الباحث الواحد، فمثل هذه الأداة ستمكن الباحث من إلقاء نظرة كلية على فكره وتجربته. وأغتنم هذه المناسبة لأوجه الدعوة إلى تأسيس **مجلة علمية أكبرية** بالعربية تُعنَى بأعمال وفكر هذا المتصوف الكبير.

بالتأكيد لا يمكن أن تعوض هذه الرؤية الأكبرية مجتمع المعرفة في هذه الأزمنة المتأخرة، إذ لا يمكن أن ننكر بأن العلم بتقنياته المترتبة عنه صار هو وسيلة الإنتاج الاقتصادي الرئيسية، وبأنه صار يغير الذات والمجتمع والأرض يوميا، أي صار أداة إنتاج التاريخ. ومَن ينكر هذه الحقيقة لا ينبغي له أن يتصوف أو حتى أن يتدين. لأن ممارسة التجربة الروحية تقتضي أولا كرامة الذات، غناها، امتلاءها. فطلب الفقر الروحي يأتي بعد الغِنَى، لأن المطلق لا يمكن أن يحل في ذات واهنة، متهالكة، تتلقى الصدقات المعرفية من غيرها (من وقْف الانترنت مثلا). الذات القوية هي التي تستطيع أن تشاهد المطلق، أن تسعى إليه، لأنه عندئذ هو الذي سيحررها من استرقاق التقنية بحثا عن المعنى.

8. إشــكالية الــوحدة كما تم تناولها في كتابكم *"الوحدة والوجود"* عند ابن رشـــد، ذات تلوينات متعددة. إلا أنها تبقى وحدة عقلية في مقابل الوحدة الأكبرية (الشيخ الأكبر)، والتي ترون بأنها وحدة محسوسة محكومة بالألوهية كمـــرتبة وكمـــشروع قابـــل للتطبيق في العالـــم –الإنسان الإلهي–. أما الرشـــدية فموجهة بالوصل بين العقل والوجود: والإحساس والشعور بهذه الــوحدة هو ما يوجه العلاقة العشْقية عند أهل العرفان بين الله والإنسان، وبين الأفراد والجماعات، بناءً لتجَربة الميل نحو الآخر والغير، خارج عم أي تركـــز ذاتي، وكما يقول ابن عربـــي: «أنا وهو على نقطة/// ثبتت بدون قرار»، وكما نجد على قبر "جلال الدين الرومي" في "قونية" العبارة التالية: «يـــا زائري لا يهم مَن تكون ولا مَن هو شيخك، تعالى يا أخي نتكلم عن الله». ألا يُعتَبر هذا المشروع الوحدوي عقديا دينا للحب، وبابا للحوار بين الأديان والثقافات؟

المصباحي: سؤالك مركب جدا، لأنه ينتقل من كتاب **الوحدة والوجود**، وهو كـــتاب فلسفي على النمط البرهاني، إلى كتاب **نعم ولا**، وهو كتاب ينظر في وحـــدة الوجـــود الأكبرية من زاوية المرأة والعرفان والأحدية والثقافة... فهل سأستطيع أن أجاريك في تقلباتك؟

إذا اتخـــذنا "وحدة الوجود" معيارا لتمييز الفلسفة عن التصوف، فقد يكون بإمكاننا أن نقول بأن المتصوف هو من يرى نَفَس الرحمن سارياً في كل شيء من أشياء الوجود، وفي كل مظهر من مظاهر الأشياء، وفي كل نحوٍ من أنحاء المظاهر. أما الفيلسوف، لاسيما بعد الثورتين الديكارتية والكانطية، فهو مَن يـــرى الإنـــسان ساريا في كل أنحاء الوجود، معتقدا أنه هو من يُضفي المعنى والحقيقة على الأشياء. فقد مَلأَت الفلسفةُ العالَمَ بالإنسان، بلغته (فهو الذي يـــسمي الأشـــياء)، بعلمه وبفعله التقني والتاريخي والثقافي. نحن إزاء وحدة وجـــود إنـــسانية في مواجهة وحدة وجود إلهية. كانت وحدة الوجود عند الـــصوفية مجـــردة، تركز على "الهوَ" أو "الأحد" غير القابل للإضافة والمعرفة والتعـــبير والمشاهدة، فأصبحت وحدة الوجود الحداثية مشخصَة تركِّز على "الأنـــا أفكر" أو "الأنا أجد" أو "الأنا أتحرر" حتى من الذات. المسافة كبيرة جدا بين عشق الحق المطلق من حيث هو معنى هذا العالم، وبين عشق الذات

مـــن حيث هي معنى العالم. نعم، كلاهما يعشق العدم: نفي الذات ومحقها في العـــشق الأول، ونفـــي المطلق ومحقه في العشق الثاني. ألا يمكن الخروج من هـــذين الـــنمطين من العدمية بحل وسط يجمع بين تأكيد الذات والاعتراف بالمطلـــق؟ شـــيء من هذا ظهر في كتابَيَّ **الوحدة والوجود ونعم ولا**. ففي العمـــل الأول تكلمت عن وحدة عقلية، أي عن تلك الوحدة أو بالأحرى الـــوحدات (البرهانية، الحتمية، المقولاتية، المبدئية، التقابلية الخ) التي يبسطها العقل على الطبيعة لكي تصير قابلة للفهم والفعل، ممسكا بزمام الوجود لكي يـــستطيع التواجد معه والوجد به؛ بينما تكلمت في العمل الثاني عن وحدة وجدانية، وحدة المشاهدة الذاتية مع "الهو" في نقطة تجمع بين "الثبات وانعدام القـــرار". هـــناك إذن نمطان من التفكير في الوحدة، تفكير بالبرهان وتفكير بالوجدان. لكنهما معا يلتقيان في عشق الوجود. غير أن التفكير الأول يريد أن يسترّقَّ المعشوقَ، والتفكير الثاني يسعى إلى أن يستغرقَه ويسترِقّه المعشوقُ. والغـــريب أن أُفُقَي التفكير معا يسعيان إلى الوقوف عند نقطة مطلقة محايدة. ففـــي الأفق الأكبري يتلاشى عشق الهوية (مَن تكون) وعشق الانتماء (مَن شيخُك)، في سبيل عشق آخر، وهو عشق "الكلام عن الله"، وعندئذ يصبح الجميع أخا للجميع.

ولم يكن من الممكن للشيخ الأكبر أن يفتح باب التسامح والحوار والتلاقح بين الحـــضارات والثقافات لولا قيامه بعدة اجتهادات فكرية متشابكة، نذكر من بينها تخليه عن فكرة ثبات الماهية، وعن فصل الجوهر عن الأعراض، مما سمح له بـــربط الوجـــود بالزمن ربطا ذاتيا، وتحطيم فكرة المطلقات غير القابلة للتطور والصيرورة، وهو الطريق الواضح نحو الحوار بين الأديان والثقافات الذي تعبّر عنه قولة جلال الدين الرومي: «كن كالبحر في التسامح، وكالنهر في السخاء وغوث الغير».

9. **تشكل مسألة "الظهور المحتجب" كما وضعها ابن عربـــي وشرّاحه (الأمير عـــبد القادر الجزائري)، عمقا للفكر الأكبري. وتبلورت بشكل أقوى مع "هيدجـــر"، في الفكـــر المعاصـــر. ومـــا يجمـــع بين هؤلاء هو التوجه نحو "أونطولوجـــيا لا أرسطية"، يشكل الوجود لا الموجود، في ظهوره وخفائه، وحضوره وغيابه موضوعها الأعلى: إنه الوجود الإنساني في أسمَى مراتبه: ألاَ**

يُشكل هذا المنهج بكيفياته الكاشفة مناسبة للدّمج بين روحَيْ الفلسفة والتصوف، في ما تسمّونه بالفكر المنفتح؟

تخلي الفلسفة، عن طواعية، عن ميلها المحموم نحو إخضاع الموجود للعقل، وتركها جانبا كل العقلانيات المتعصبة للجوهرية والثبات والسيطرة والتسخير... والاتجاه أكثر فأكثر نحو عقلانيات مرنة تشاورية نقاشية بينذاتية تأويلية... سمح لها بالالتقاء مع التصوف، أي بنوعي السريان في الوجود، النَّفَسِي والعقلاني. لقد تضافرت مجموعة من الثورات العلمية واللسانية والتأويلية والظاهراتية للتخفيف من ثقل وحدة النظرة الأونطولوجية إلى العالم، لتصبح نظرة مرنة، ودية، قابلة للتحول وتبادل المواقع والتأثيرات، نظرة لا تفصل الجوهر عن مظاهره قائلة على لسان جلال الدين الرومي «اُبدُ كما أنت، وكُن كما تبدو». إذن هناك مجهود كبير بذلته الفلسفة من أجل تغيير صورتها وتبديل لباسها للاقتراب من رؤية التصوف، فلهذا وجب على التصوف من جهته أن يعيد النظر في صورته ويعمل على الاكتساء بلبس فوق لبس، حتى يتطعم بشيء من عصر الأنوار الذي ابتعد عنا كثيرا، أي حتى يُعنَى بالإنسان من حيث هو خليفة الله في أرضه، أو من حيث هو صورة الله في خلقه، أو من حيث هو مرآة لأسمائه، أو من حيث إن العالم جسم والإنسان روحه، كما يقول ابن عربي.

المراجع

أ - أعمال ابن عربي:

- **اصطلاح الصوفية**، ضمن رسائل ابن عربـــي، بيروت، دار إحياء التراث.
- **التجلـــيات الإلهـــية**، ضمن **رسائل ابن عربـــي**، بيروت، دار إحياء التراث الإسلامي.
- **التجليات الإلهية**، وبهامشها تعليقات ابن سودكين **وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات**، تح. عثمان يحيى، طهران 1988.
- **رســـائل ابن عربـــي**، ثلاثة أجزاء، تحقيق سعيد عبد الفتاح، بيروت الانتشار العربـــي، 2001.
- **رسائل ابن عربـــي**، جزآن، بيروت، دار إحياء التراث العربـــي، ب. ت.
- **رسالة الأنوار**، ضمن رسائل ابن عربـــي، دار إحياء التراث العربـــي.
- **رســـالة إلى الإمـــام الـــرازي**، ضمن رسائل ابن عربـــي، دار إحياء التراث العربـــي، ب. ت.
- **رســـالة في أســـرار الذات الإلهية**، ضمن رسائل ابن عربـــي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح.
- **رسالة لا يعول عليه**، ضمن **رسائل ابن عربـــي**، دار إحياء التراث العربـــي، ب. ت.
- **عنقاء المُغرب في ختم الأولياء وشمس المَغرب**، القاهرة 1997.
- **الفتوحات المكية**، بيروت، دار الفكر، ب. ت.
- **الفتوحات المكية**، تح. عثمان يحيى، القاهرة، 1972.
- **فـــصوص الحكـــم**، تح. أبو العلا عفيفي، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، 1946.
- **كتاب الألف**، ضمن رسائل ابن عربـــي، دار إحياء التراث العربـــي.
- **كتاب التراجم**، ضمن **رسائل ابن عربـــي**، حيدر أباد، 1948.

- **كتاب الحروف الثلاثة التي انعطفت أواخرها على أوائلها**، ضمن رسائل ابن عربـــي، نشرة س. عبد الفتاح.
- **كتاب الكتب**، ضمن رسائل ابن عربـــي، دار إحياء التراث العربـــي.
- **كتاب المدخل إلى المقصد الأسمى في الإرشادات**، ضمن رسائل ابن عربـــي، نشرة س. عبد الفتاح.
- **كتاب الوصايا، رسائل ابن عربـــي**، دار إحياء التراث العربـــي.
- **كتاب شق الجيب بعلم الغيب**، ضمن رسائل ابن عربـــي، نشرة عبد الفتاح.
- **كتاب مراتب علوم الوهب**، رسائل ابن عربـــي، تحقيق سعيد عبد الفتاح.
- **كـــتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**، تح. سعاد الحكيم وبابلو بينيتو، مورسيا 1994.
- **كتاب مشاهد لأسرار القدسية**، ضمن رسائل ابن عربـــي، دار إحياء التراث العربـــي.
- **كتاب نسخة الحق**، ضمن رسائل ابن عربـــي، نشرة عبد الفتاح.
- **كشف الغطاء عن إخوان الصفا**، ضمن رسائل ابن عربـــي، نشرة عبد الفتاح.
- **منـــزل القطب ومقامه وحاله**، ضمن رسائل ابن عربـــي، دار إحياء التراث العربـــي.

ب - مراجع أخرى:

- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين، **لسان العرب**، بيروت، دار صيدا، 1956.
- القرطبـــي، أبو عبد الله محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، الدار البيضاء، ب. ت.
- أفلاطون، **البارمنيدس**، ت: جرجي باربرة الدمشقي.
- الألوســـي الـــبغدادي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، بيروت، ب. ت.
- برهان الدين، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة 1978.
- بنشريفة، محمد، **ابن رشد الحفيد: سيرة وثائقية**، الدار البيضاء، 1999.
- البيضاوي، ناصر الدين، **أنوار التنـــزيل وأسرار التأويل**، بيروت، 1988.
- التهانوي، محمد علي الفاروقي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت، 1998.

- الجزائري، عبد القادر، **المواقف**، الجزائر، 1996.
- الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير**، طهران، ب. ت.
- الـــراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة 1961.
- الزمخشري، **الكشاف**، تحقيق محمد ع. السلام شاهين، بيروت 1995.
- الصابوني، محمد علي، **مختصر تفسير ابن كثير**، القاهرة، ب. ت.
- الطبري، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، بيروت، ط2، 1997.
- الطوسي، جلال الدين، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، بيروت، 1983.
- القرطبـــي، أبو عبد الله محمد، **الجامع لأحكام القرآن**، الدار البيضاء، ب. ت.
- **المثل العقلية الأفلاطونية**، مؤلف مجهول، تحقيق بدوي، القاهرة، 1947.
- المصباحي، محمد، **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء، 2002.
- ناصر الدين، أبو الخير، عبدالله ابن عمر بن، **أنوار التنـــزيل وأسرار التأويل**، بيروت، 1988.
- الهُـــوّاري، هود بن محكم، **تفسير كتاب الله العزيز**، تحقيق بالحاج بين سعيد شريفي، بيروت، 1990.

- Chittick, W.C., *The Sufi Path of Knowledge*, N.Y., State University of N.Y. Press, 1989.
- Coates, Peter, *Ibn 'Arabi and Modern Thought*, Oxford, Anqa publishing, 2002
- Heidegger, M., *Le principe de la raison*, tr. Par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962.
- Heidegger, M., "Only God can save Us", in *Heidegger, The Man and the Thinker*, ed. By Thomas Sheehan, Chicago, 1981.
- Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions* III, trad. par R. Munier, Paris, 1965.
- Heidegger, M., «Lettre à Richardson», *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- Heidegger, M., «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», *Questions IV*, trad. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1976
- Heidegger, M., «Que veut dire 'penser'?», in *Essais et conférences*, tr. J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958.

- Heidegger, M., *Concepts fondamentaux*, tr. p. David, Paris, Gallimard, 1985.
- Heidegger, M., *L'Etre et le temps*, tr. Alphonse de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, 1994.

مؤلفات محمد المصباحي

- **إشكالية العقل عند ابن رشد**، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، 1988.
- **دلالات وإشكالات**، دراسات في الفلسفة العربية الإسلامية، الرباط، عكاظ. 1988.
- **من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب**، بيروت، دار الطليعة 1990.
- **تحولات في تاريخ الوجود والعقل:** بحوث في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1995.
- **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، بيروت دار الطليعة، 1988.
- **الوحدة والوجود عند ابن رشد**، الدار البيضاء، المدارس، 2002.
- **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان**، بيروت، دار الطليعة، 2006.
- **من الوجود إلى الذات: بحث في فلسفة ابن رشد**، الرباط، دار الأمان، 2006، 301 ص.
- **مع ابن رشد**، الدار البيضاء، دار توبقال، 2007.
- **من أجل حداثة متعددة الأصوات**، بيروت، دار الطليعة، 2010.

نعم ولا

الفكر المنفتح عند ابن عربي

محمد المصباحي

• كاتب من المغرب

كانت كلمة السر في كل تفكيره الصوفي نسف الحدود، وتفكيك الجدران الاصطناعية بين المقامات والمنازل والتجليات والمفاهيم والعلوم. ولئن كان إدراك الوحدة وراء التعدد، والهوية وراء الاختلاف، أحد مرامي رياضته الصوفية، فإن إثارة الاختلاف واستحداث المغايرة والمقابلة كان أحد ممارساته المفضلة. فالوحدة التي لا اختلاف فيها، لا يُعَوّل عليها، ولكن أيضاً الاختلاف الذي لا تسري فيه الوحدة، عدم في عدم. فتشقيق واستحداث الاختلافات بين التجليات والحُجُب والحضرات والبرازخ والصور والموجودات والعلوم والمقامات والأحوال... إلى حد الهذيان، لم يكن يُنسِيه البحث عمّا يجمعها. «فالنهر» الهيراقليطي لم يكن له معنى بدون «الواحد» البارميندي.

لقد أبحرتُ بهذه المقالات، التي يضمها هذا المجموع، في بحرِ مناراته كثيرة، ومراسيه مفقودة. فكانت هذه الأسفار لا تصميم لها، ولا بوصلة تقودها، اللهم إلا الرغبة في حصول اللقاء الصعب بين التصوف والفلسفة. إنها مغامرة صعبة في فكر تتساوى فيه الأطراف والمركز، وتجتمع فيه الوحدة في قلب التعدد، والثبات في مجرى الصيرورة، والتنزيه في أوج التشبيه، والزمن في محيط الأزل، وكأن فكره مرآة تعكس كل مرايا الكون، وكل شرائع السماء والأرض، بطريقة أصيلة تند عن الضبط. ولعل السبب في هذا الطابع الدائري والمتقلب لفكر ابن عربي هو أن عالمه نابع من حدس وحدة الوجود.

مكتبة التنوير

تصميم الغلاف: سامح خلف

ISBN 978-614-01-0167-8

9 786140 101678

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان
الرباط